التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

في هذا العدد

ق
ي
ب

العدد (112) (ذو الحجة) 1429 هـ (كانون الأول) 2008 السنة الثامنة و العشرون

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق ـــ ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني ــ E-mail : aru@tarassul.sy / aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

بسم الله الرحمن الرحيم

اتحاد الكتاب العرب
Arab Writers Union
Damascus دمشق

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد عن ثلاثين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــــتراك الســـنوي

ـــ داخل القطر للأفراد	:	٨٠٠ ل.س
ـــ في الأقطار العربية للأفراد	:	٢٥٠٠ ل.س أو (٥٠) دولاراً أميركياً
ـــ خارج الوطن العربي للأفراد	:	٣٠٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية داخل القطر	:	١٠٠٠ ل.س
ـــ الدوائر الرسمية في الوطن العربي	:	٣٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	:	٣٥٠٠ ل.س أو (٧٠) دولاراً أميركياً
ـــ أعضاء اتحاد الكتاب	:	٢٥٠ ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً بدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

ـ المحتوى ـ

الافتتاحية

بلاد الشام في عيون التراثيين

الدكتور محمود الربداوي

وقبل أن أدخل في تفاصيل الحديث عن بلاد الشام، أحب أن أقدم بكلمة ذات مساس كبير في بلاد الشام أطلقها على شكل سؤال رئيس الدولة الإسلامية الناشئة عمر بن الخطاب (١٣هـ ــ ٢٣هـ) الذي آلت إليه أمور الخلافة الإسلامية، فأقدم على تحمل مسؤولية الحكم فيها، ولكنها لم تَعُدْ دولة محدودة في إطار الجزيرة العربية، كما كانت في عهد الرسول (ﷺ) وخليفته الأول، وإنما انطلق الفاتح المسلم من مرابع الجزيرة ــ بعد أن دانت أكثر أقسامها للدين الجديد، وانضوت تحت حكم الدولة الإسلامية ــ انطلق الفاتح إلى أطراف تلك الجزيرة شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فاصطدم بمواجهة الإمبراطوريتين العظيمتين آنذاك: إمبراطورية الفرس وإمبراطورية الروم. اللتين كانتا وراء تخوم الجزيرة العربية، وكان طموح هذا القائد أن تغزو جيوشه أراضي هاتين الإمبراطوريتين اللتين ألحق حكامهما الظلم الشديد بسكان هاتين المملكتين من عرب وغير عرب، وكان على رأس طموحات عمر أن يرفع الظلم وأن يشيع العدل والحرية بين الشعوب، وهو الحامل لشعار: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) وعمر بن الخطاب لم يَقُم بدور الخليفة فقط وإنما حاول أن يؤسس دولة ــ وإن كانت دولة وليدة ناشئة ــ فطموحه أن يهيئ لها أسباب القوة والمنعة من جهة، وأسباب التنظيم الإداري والحضاري من جهة أخرى، ولذلك تطلّع إلى إجراءات في غاية الحنكة السياسية والإدارية، ولعل مما يعنينا في هذه المقدمة سؤاله لمن سماهم المؤرخون أهل العلم والدراية، فقالوا: «إن عمر بن الخطاب حين فتح الله البلاد على المسلمين من العراق والشام ومصر وغير ذلك من الأرض، كتب إلى بعض حكماء ذلك العصر: إنا أناس عربٌ، وقد فتح الله علينا

البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن الأمصار، فصِف لي المدنَ وأهويتها، ومساكنها، وما يؤثّره الترب والأهوية في سكانها، فكتب إليه ذلك الحكيم: إعلم يا أمير المؤمنين أن الله ق قسم الأرض أقساماً شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً......»[1]. وعدّد له مزايا كل قسم، وخصائصه المناخية، وانعكاساتها على طبيعة الطقس والتراب والسكان، سواء أكان ذلك القسم آهلاً بالسكان أم خلواً منها. ثم عرض له من أجزاء المعمورة ما يهمه كحاكم يرغب في نشر دعوة دينه على البلدان المجاورة للجزيرة العربية كالشام ومصر واليمن والعراق، ثم امتدت أوصافه إلى ما وراء تلك الأقاليم، كالجبال وخراسان وبلاد فارس وخوزستان والهند والصين والروم. ونكتفي بوصف ذلك الحكيم للأقاليم المرشحة للفتح الإسلامي لأراضيها فقال: «وأما الشام فسحبٌ وآكام، وريحٌ وغمام، وغدقٌ رهام، ترطّب الأجسام، وتبلّد الأحلام، وتصفي الألوان، لا سيّما أرض حمص، فإنها تحسّن الجسم، وتصفّي لونه، وتبلّد الفهم، وتنزح غوره، وتجفي الطبع وتذهب بماء القريحة، وتنهب العقول.

والشام ـ يا أمير المؤمنين ـ وإن كان على ما وصفتُ لك، فمسرحٌ خِصب، ووابلٌ سكب، كثُرت أشجاره، واطّردت أنهاره، وغمرت أعشاره، وبه منازل الأنبياء، والقدس المجتبى، وفيه جلّ أشراف خلق الله من الصالحين والمتعبدين، وجباله مساكن المجتهدين»[2] ثم أتبع هذا الوصف بوصف أرض مصر، واليمن، والحجاز، والعراق... وقال المسعودي: «وذكر جماعة من أهل العلم بالسيَر والأخبار أن عمر بن الخطاب. لما أراد الشخوص إلى العراق، حين بلغه ما عليه الأعاجم من الجمع ببلاد نهاود سأل كعب الأحبارَ عن العراق، فقال: يا أمير المؤمنين، إن الله لمّا خلق الأشياء لحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحقٌ بالعراق، فقال العلم: وأنا معك، فقال المال: أنا لاحق بالشام، فقالت الفتَن: وأنا معك. فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل: وأنا معك، فقال الفقر: أنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك، فقال الشفاء: أنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك»[3]. فهذه الأقوال الرمزية وملحقاتها تقبل الحوار في الزمن الذي قيلت فيه، وتقبل الجدال طبقاً للعصور والحالات الاقتصادية والسياسية والعلمية في المراحل التاريخية التي يمر بها القُطر.

تسمية الشام:

في تسمية الشام بالشام وأصل اشتقاق هذه التسمية أقوال عدة، منها:

١ ـ يقال سميت الشام شاماً لأنها جمع مفرده شامة، سُميت بذلك لكثرة قراها، وتداني بعضها من بعض. فشبُّهت بالشامات.

٢ ـ وسميت بالشام؛ لأن قوماً من كنعان بن حام خرجوا عند التفريق فتشاءموا إليها، أي أخذوا ذات الشمال، فسُميت بالشام لذلك.

---

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، ٢/١٧٩.

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، ٢/١٨٠.

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، ٢/١٨٣ ـ ١٨٤.

٣ ــ وسميت بالشام نسبةً إلى سلم بن نوح، وذلك أنه أول من نزلها، فجُعلَت السين شيناً لتغيّر اللفظ الأعجمي.

٤ ــ كان اسم الشام الأول (سورَى) فاختصرت العرب من شامين ــ وهي مدينة بأرض الشام من فلسطين، وغلب على الصقع كله. ومثل شامين وانتهائها بالياء والنون مدن كثيرة في بلاد الشام. كفلسطين، وقنّسرين، ونصيبين، وحوارين. وهو كثير في بلاد الشام. وقيل غير ذالك...[١].

أبعادها وحدودها:

وطولها من الشمال إلى الجنوب من الفرات إلى العريش المتاخم للديار المصرية، وعرضها من الجنوب من جبلَيْ طيّئ إلى بحر الروم. ويجاورها من الغرب بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) وشرقها البادية من أيلة إلى الفرات، ثم من الفرات إلى حد الروم، وشمالها بلاد الروم (تركية حالياً) وجنوبها حد مصر وتيه بني إسرائيل، وآخرها حدود مما يلي مصر رَفَح، ومما يلي الروم الثغور، وهي مَلَطْيَة والحدث ومرعش والهارونية والكيسة وعين زربة والمصيصة وأذنة وطرسوس، وذلك أن كل ما وراء الفرات من الشام، وكُوَر الشام أو أجنادها فخمسة: جند فلسطين، وجند الأردن، وجند حمص، وجند دمشق، وجند قِنسرين. وكانت المسافات قديماً تُقدَّر بالمراحل، فمن ملطية في الشمال إلى رفح في الجنوب تقدر بـ ٢٥ مرحلة أي مسيرة شهر وعرضها من الشرق إلى الغرب ١٠ مراحل، أي نحو عشرين يوماً، ومسيرة اليوم تقدر بحوالي ٢٥كم.

فضائلها:

رُويت في فضائل الشام أخبار كثيرة، ذكرها ابن عساكر في تاريخه، وياقوت في معجم البلدان، منها:

١ ــ روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: قُسم الخير عشرة أعشار، فجُعل تسعة أعشار في الشام، وعُشر في سائر الأرض، وقُسم الشر عشرة أعشار، فجُعل عشر في الشام وتسعة أعشار في سائر الأرض.

٢ ــ وقال الصاغاني، إني لأجد ترداد الشام في الكتب حتى كأنها ليست لله تعالى بشيء في الأرض حاجة إلا بالشام.

الأحاديث النبوية في فضل الشام[٢]:

١ ــ قال رسول الله ﷺ: «ستُفتح عليكم الشام، فإذا خُيّرتم المنازل فيها فعليكم بمدينة يقال لها دمشق، فإنها معقل المسلمين من الملاحم، وفسطاطها منها يقال لها الغوطة».

---

(١) انظر معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٣/٣١٢.

(٢) انظر كتاب (أحاديث فضائل الشام) تأليف العلامة المحدّث الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، ص٣٥ فما بعد، والفسطاط: الخيمة أو الحصن.

٢ ــ وقال: «إن فُسطاط المسلمين يوم الملحمة (أي الحرب) بالغوطة إلى جانب مدينةٍ يقال لها دمشق من خير مدائن الشام».

٣ ــ وقال: «إذا وقعت الملاحم بعث الله بعثاً من الموالي (وهو المالك، أو العبد، أو المعتَق) هم أكرم العرب فرَساً، وأجوده سلاحاً، يؤيد الله بهم الدين».

٤ ــ وقال: «صفوة الله من أرضه الشامُ وفيها صفوته من خلقه وعباده».

٥ ــ وقال: «عُقْر دارِ المؤمنين الشامُ». و(عُقر الدار: أصلها، وهو محلة القوم).

٦ ــ وقال: «إذا فسد أهل الشام فلا خير فيكم».

٧ ــ وقال: «الشام أرض المحشر والمنشرِ».

٨ ــ وقال: «إني رأيت عمود الكتاب انتُزِع من تحت وسادتي، فنظرتُ فإذا هو نور ساطع قد عُمِد به إلى الشام، ألا إن الإيمان إذا وقعتْ الفِتَنْ بالشامِ».

٩ ــ وقال: «طوبى للشام، فقلنا يا رسول الله لأي شيء ذلك؟ قال: لأن ملائكة الرحمن باسطةٌ أجنحتها عليها».

١٠ ــ وقال: «ستخرج نارٌ من حضرموت قبل يوم القيامة تحشر الناس، قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: عليكم بالشام».

١١ ــ وقال: «اللهم بارك لنا في شامنا، اللهم بارك لنا يمننا»[١].

١٢ ــ وقال: «ستجدون أجناداً: جنداً بالشام، وجنداً بالعراق، وجنداً باليمن، قال عبد الله: فقمتُ فقلتُ: خِرْ لي يا رسول الله، فقال: عليكم بالشام، فمن أبى فليلحق بيمنه، ولْيَستَق من غُدُره، فإن الله عز وجل قد تكفّل لي بالشام وأهله».

١٣ ــ وقال: «ينزل عيسى بن مريم عليه السلام عند المنارة البيضاء شرقيّ دمشق».

١٤ ــ وقال: «الشام كنانتي، فمن أرادها بسوء رميته بسهم منها»[٢].

١٥ ــ وهناك خبر هام في هذا المجال ذكره ابن حوالة يجدر بنا ذكره على الرغم من طوله، ذكره ياقوت في معجم البلدان قال ابن حوالة: «كنا عند رسول الله ﷺ فشكوا إليه الفقر والعُري وقلّة الشيء فقال رسول الله ﷺ: أبشِروا فوالله لأنا من كثرة الشيء أخوف عليكم من قلته، والله لا يزال هذا الأمر فيكم حتى تُفتح أرض فارس وأرض الروم وأرض حميَر، وحتى تكونوا أجناداً ثلاثة: جند بالشام، وجند بالعراق، وجند باليمن، وحتى يعطى الرجل مئة دينار فيسخطها. قال ابن حوالة فقلت: يا رسول الله، من يستطيع الشام وفيها الروم ذات القرون؟ فقال ﷺ: والله ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصابة منهم البيض قُمُصُهم المحلوقة أقفاؤهم قياماً على الرجل الأسود ما أمرهم به فعلوا،

---

(١) انظر تتمة الحديث في البخاري رقم (٧٠٩٤) وفتح الباري (١٣/٤٦ ــ ٤٧).

(٢) ذكره العجلوني في كشف الخفاء رقم (٢٣٠٩) والناس يذكرونه أنه قول مأثور وبعضهم يرويه على أنه حديث قدسي.

وإنّ بها اليومَ رجالاً لأنتم اليومَ أقرُّ في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل، قال ابن حوالة: قلت: اختر لي يا رسول الله إن أدركني ذلك، فقال أختار لك الشام فإنها صفوة الله من بلاده، وإليها يجتبي صفوته من عباده، يا أهل الإسلام فعليكم بالشام، فإن صفوة الله من الأرض الشامُ، فمن أبى فليلحق بيمنه، وليُسْق بغدره، فإن الله قد تكفّل لي بالشام وأهله»[1].

بلاد الشام في عيون الشعراء التراثيين.

كثيرون هم الشعراء الذين ذكروا بلاد الشام في شعرهم في القديم والحديث، ولو رحت أذكر أسماءهم لسوّدت صفحات كثيرة، فكيف إذا ذكرت نصوص شعرهم في بلاد الشام. وحسبي أن أذكر بعض بعضهم، مع القليل من شعرهم. ومن هؤلاء الشاعر الكاتب أحمد بن المدبرّ، قال في تفضيل الشام:

أحب الشام في يسرٍ وعسرِ ... وأبغض ما حييتُ بلاد مصرِ
وما شنأ الشآم سوى فريقٍ ... برأي ضلالةٍ وردىً ومَخْرِ
وكم بالشام من شرفٍ وفضلٍ ... ومرتقبٍ لدى برٍّ وبحرِ
بلاد بارك الرحمن فيها ... فقدّسها على عِلْمٍ وخُبْرِ
بها غررُ القبائل من معدٍّ ... وقحطانٍ، ومن سادات فِهرِ
أناسٌ يكرمون الجار حتى ... يجيرَ عليهمُ من كل وِترِ

وأكرر القول بأن الشعراء الذين جذبهم جمال بلاد الشام كثيرون، وحَسْبي أن أقف عند واحد شامي منهم أكثر من شعره في بلاد الشام، ذاك الشاعر المنبجي هو البحتري الذي كان يتردد بين بلاد الشام والعراق، وكم كانت فرحته كبيرة عندما بلغه أن الخليفة المتوكل رغب في نقل دار الخلافة إلى دمشق، ويبدو أنه كان بصحبة الخليفة عندما توجه إلى الشام، فقال:

قد رحلنا عن العِرَا ... قِ وعن قيظها النَّكِدْ
حبذا العيش في دمشق ... إذا ليلها بَرَدْ
حيث يُستقبل الزما ... ن ويُستَحسن البَلَدْ
سفرٌ جدِّدتْ لنا الـ ... لهوَ أيامُه الجُدد
عزم الله للخليفة ... فيه على الرشَدْ
ملكٌ تعجزُ البرية ... عن حلِّ ما عقَدْ

(١) معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٣/٣١٤.

يـــا إمـــام الهـــدى الـــذي ... احتـــاط للـــدين واجتهـــد
ســـر بـــسعد الـــسعود فـــي ... صـــحبة الواحـــد الـــصَمد
وابـــقَ فـــي العـــز والعلـــو ... لنـــا آخـــر الأبَـــد

والذي يجهله الكثيرون ممن يقرأ التاريخ أن أكثر خلفاء العباسيين قد اتخذوا من بغـداد عاصـمةً لخلافتهم بحكم الوراثة، ولكن عيونهم كانت على بلاد الشام، وخاصةً عندما ازدحمت مدينـةُ بغـداد بالعناصر الأعجمية، وغصَّت بالمماليك الذين كثر عددهم في العاصمة، وتنامى نفوذهم في الجـيش، فلذا فكر أكثر من خليفة في نقل دار الخلافة من بغداد، فهارون الرشيد جرب الرقـة، جعـل منهـا مصطافاً تمهيداً لجعلها دار خلافة، كما أشارت إلى ذلك بعض كتب التاريخ، ثم جاء المعتصم، وقـد أقلقه تعاظم العناصر الأعجمية، وتزايد تأذِّي المدنيين في المدينة من صخب عنصر الأتراك، فنقـل العاصمة إلى سامراء ولكن في سامراء ما في بغداد من نكد المناخ ونكد العساكر الذين لحقوا بـدار الخلافة، فلما آلت الأمور للمتوكل فكر بنقل الخلافة إلى بلاد الشام، وزيَّن له شاعره البحتري سكنى بلاد الشام، وخاصة دمشق والاستمتاع بغوطتها الممتدة جنوباً حتى (داريا) التي ليلها ــ في الصيف خاصة ــ سحرٌ كله كليل منبج، فقال له:

العـيش فـي ليـل (داريـا) إذا بَـرَدا ... والراحُ نمزجهـا بالمـاء مـن (بـردى)
قـل للإمـام الـذي عمَّـت فواضـله ... شرقاً وغرباً، فما نُحـصي لهـا عـددا:
الله ولاَّك عـــن علْـــمٍ خلافتـــه ... والله أعطـاكَ مـا لـم يُعطـهِ أحـدا
وما بعثـت عتـاق الخيـل فـي سـفرٍ ... إلا تعرَّفـت فيـه الـيمن والرَّشـدا
أمـا دمـشق، فقـد أبـدت محاسـنَها ... وقـد وفـى لـكَ مُطريهـا بمـا وَعَـدا
إذا أردتَ مـلأتَ العـين مـن بلـد ... مُستحْـسن، وزمـان يـشبه البلـدا
يمـسي الـسحابُ علـى أجبالهـا فرقـاً ... ويـصبح النبـت فـي صـحرائها بـددا
فلـستَ تبـصر إلا واكفـاً خـضلاً ... أو يانعـاً خـضرا، أو طـائراً غـردا
كأنمـا القـيظ ولَّـى بعـد جيئتـه ... أو الربيـعُ دنـا مـن بعـد مـا بَعُـدا
يـا أكثـر النـاس إحـساناً وأعرضـهم ... سـيباً، وأطـولهم فـي المكرمـات يـدا
مـا نـسأل الله إلا أن تـدوم لـكَ الــ ... نعمـاءُ فينـا، وأن تبقـى لنـا أبـدا

ويرجع تاريخ هذه القصيدة إلى شهر صفر سنة ٢٤٤ تاريخ قدوم المتوكل إلى دمشق، فقـد روَت كتب التاريخ أن المتوكل سار إلى دمشق فوصلها سنة ٢٤٤، وعزم على المقام بها، ونقـل دواويـن الملك إليها، وأمر بالبناء بها، ونزل في قصر المأمون، وذلك بين (داريا) ودمشق على سـاعة مـن

المدينة، ثم أقام شهرين وأياماً. وعاد إلى سامراء، وله قصيدة أخرى يمدح بها المتوكل ويذكر الشام ويقارنها بالعراق، ويفضّل الشام لمناخها وصيفها الممتع، فيقول:

نَصبُّ إلى طيب العراق وحسنها ... ويمنع منها قيظُها وحرورُها

هي الأرض نهواها إذا طاب فصلها ... ونهربُ منها حين يحمى هجيرُها

عشيقتنا الأولى، وخلتنا التي ... تحبُّ، وإن أضحت دمشق تُغيرها

عَنيتُ بشرق الأرض قِدماً وغربها ... أُجوِّبُ في آفاقها وأسيرها

فلم أرَ مثل الشام دار إقامةٍ ... لراحٍ تغاديها وكأس تديرها

مصحةُ أبدان، ونزهةُ أعين ... ولهوُ نفوس دائمٌ وسرورها

مقدسةٌ جاد الربيع بلادها ... ففي كل دار روضةٌ وغديرها

تَباشَر قطراها، وأضعف حُسنَها ... بأنّ أمير المؤمنين يزورها

توجهتَ مصحوباً إليها بعزمةٍ ... مضى بسدادٍ بدؤها وأخيرها

وفي سنةٍ قد طالعتك سعُودها ... وقابلك النيروز وهو بشيرها

فصِلها بأعوامٍ توالى، ولا تزل ... مقدسةٌ أيامها وشهورها

وعِش أبداً للمكرمات وللعلا ... فأنتَ ضياء المكرمات ونورها

ولحسان بن ثابت قصيدة لاميَّة ذكر فيها المرج والصُّفَّرين وجاسم عند ذكره للغساسنة وفي هذه القصيدة بيته المشهور:

لله در عصابة نادمتهم ... يوماً بجلّق في الزمان الأول

وللشاعر الصنوبري أبيات في غوطة دمشق، منها الأبيات:

صَفَتْ دنيا دمشق لساكينها ... فلستَ ترى دنيا بغير دمشق دنيا

تفيض جداول البلُّوْر فيها ... خلال حدائقٍ يُنْبِتْنَ وَشْيا

فمن تفاحةٍ لم تَعْدُ خداً ... ومن رمانةٍ لم تَعْدُ ثَدْيا

وللمتنبي قصيدة هائية يمدح فيها عضو الدولة عند قدومه عليه بشيراز يقول فيها:

شاميّة طالما خلوتُ بها ... تُبصر في ناظري محياها

أحب حمصاً إلى خُناصِرَةٍ ... وكل نفسٍ تحب محياها

حيث التغى خدها وتفاح لُبـ ... ـنان وتغري على مُحياها

كل جريحٍ تُرجى سلامته ... إلا فؤاداً رمته عيناها

ولابن جيب الحلبي قصيدة لامية مقيدة يقول فيها:

عـــرِّج إذا مـــا شِـــمتَ بـــرق الـــشآمْ وحـــيِّ أهـــل الحـــيِّ، واقْـــرَ الـــسلامْ

وأنـــزل بـــإقليم جزيـــل الحيـــا بـــارك فيـــه اللهُ ربُّ الأنـــامْ

العـــزُّ والنـــصر لديـــه ومـــا لعـــروة الإســـلام عنـــه انفـــصامْ

كـــم مـــن شـــهيدٍ فـــي حمـــاهُ، وكـــم مـــن عـــالمٍ فـــردٍ وكـــم مـــن إمـــامْ

أما إذا وصلنا إلى المقري التلمساني، صاحب نفح الطبيب، فله عدة قصائد في الشام، ولكن حسبنا ما ذكرناه.

عروبة بلاد الشام موغلة في القدم بشهادة كبار المؤرخين

قد يكون من نافلة القول أن أؤيد هذه الحقيقة التي أجمعت عليها دراسات الموثوقين من كبار المؤرخين وما أكثرهم، ونظراً لكثرتهم أكتفي بما قاله واحد من أشهرهم وهو المسعودي صاحب كتاب (مروج الذهب ومعاون الجوهر) الذي أعجب بمنهجه التاريخي العلامة الفرنسي المشهور (شارل بيلا) الذي عني بتنقيح وتصحيح هذا الكتاب بطبعة بربييه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ونشرته في مطبوعاتها الجامعة اللبنانية. يقول المسعودي: «كان أول من ملك الشام من اليمن «فالغ بن يغور» ثم ملك بعده يوتاب، وهو أيوب بن زراح، وقد ذكر الله تعالى في كتابه ما كان من خبره على لسان نبيّه، وما اقتصَّ من أمره[1]. ثم غلبت اليمن على ديارها فتفرّقوا في البلاد، فكانت قضاعة بن مالك بن حمير أول من نزل بالشام، وانضافوا إلى ملوك الروم، فملكوهم بعد أن دخلوا في دين النصرانية على من حوى الشام من العرب، فكان أول ملوك تنوخ النعمان بن عمرو بن مالك، ثم ملك بعده عمرو بن النعمان بن عمرو، ثم ملك بعده الحواري بن النعمان، ولم يملك من تنوخ إلا من ذكرنا..

ثم وردت سَلِيح الشام فتغلبت على تنوخ، وتنصرت، فملكتها الروم على العرب الذين بالشام.. فاستقام ملك سليح بالشام.

وتفرقت قبائل اليمن لما كان من أمر مأرب، وقصة عمرو بن عامر بن مزيقياء، فسارت غسان إلى الشام، وهم من ولد مازن، وذلك أن الأزد ولد مازن، وإليه ترجع قبائل غسان، وإنما غسان ماءٌ شربوا منه فسموا به.

---

(١) ذُكر أيوب في عداد الأنبياء الذين ذكرهم القرآن بقوله تعالى: ﴿وأيوبَ إذ نادى ربه أني مسّنيَ الضُر وأنت أرحم الراحمين، فاستجبنا له، فكشفنا ما به من ضرٍ، وآتيناه أهله ومثلهم معهم، رحمةً من عندنا وذكرى للعابدين﴾ سورة الأنبياء الآيتان ٨٣ ـ ٨٤. وقد فصّل ابن كثير في تفسيره (ج٤/٥٧٩) قصة أيوب، وكذلك ذكرت التوراة سفراً أكثر إسهابا سمته (سفر أيوب) مما يدل على قدمه قبل نزول التوراة، ويبدو أنه تسرب من قصص التوراة بعض الإسرائيليات.

وغلبت غسان على من بالشام من العرب، فملَّكها الروم على العرب، فكان أول من ملك من ملوك غسان بالشام الحارث بن عمرو بن عامر، ثم ملك بعده الحارث بن ثعلبة، وملك بعده النعمان ابن الحارث، ثم ملك بعده المنذر أبو شمر، ثم ملك بعده عوف بن أبي شمَّر، ثم بعده الحارث بن أبي شمر، فكان ملكه حين بُعث رسول الله (ﷺ)، ثم ملك بعده جبلة بن الأيهم، وهو الملك الذي امتدحه حسان بن ثابت، وشعره فيه كثير مشهور.

وكانت ديار ملوك غسان باليرموك والجولان وغيرهما بين غوطة دمشق وأعمالها، ومنهم من نزل الأردن من أرض الشام، وجبله هو الذي أسلم وارتد من دينه خوف العار والقود من اللطمة وخبره واضح مشهور. هذا وقد دعا النبي (ﷺ) الحارث بن أبي شمر إلى الإسلام، وترغيبه في الإيمان.. فجميع من ملك من غسان الشام أحد عشر ملكاً، وقد كان بالشام ملوك ببلاد مادب من أرض البلقاء من بلاد الشام. وكذلك من مدائن قوم لوط وبلاد فلسطين، وكانت خمس مدن، وكانت دار المملكة منها، والمدينة العظمى مدينة سَدوم، كذلك ذُكر في التوراة، وذكرت أسماء هذه المدن(١).

وقد أدرك النابغة الذبياني وحسانُ بن ثابت آخر ملوك الغساسنة في الشام ووفدا عليهم في الجولان و(كفر حارب) وفي ديوانيهما أكثر من قصيدة في مدح الغساسنة. وقد كان أكثر ملوك الغساسنة عرباً يَتَذَوَّقون الشعر ويقولونه. ومما يُنسب للحارث الغساني في وصيته لابنه عمرو بن هند أنه قال(٢):

يا عمرو، دونَك أرض الشام دونكما ... يا عمرو إن لها شأنا من الشان
يا عمرو، فيها لك الملك الذي ملكتْ ... أولاد جفنة من أبناء غسان

ويقول الأصمعي أن عمراً أوصى الأيهم فقال:

إن الشآم، وما حوت من أرضها ... لكَ بعد يومي نِحْلةً يا أيهم
فإذا ملكتَ، وصِرت صاحب أمرها ... بعدي فُحطْها بالتي هي أقوم

وروى الأصمعي أن الأيهم أوصى ابنه جَبَلة بن الأيهم فقال له: «إنك لمالك الشام بعدي، وإنك لصاحب أمري دون ولدي، وإنك لفي أوان التعطيل لهذا الأمر الذي أوتيناه دون غيرنا، فإذا رأيت ذلك فانظر لنفسك ما يزينها، والتمس لقومك ما يصونها.. فنزل جبلة ملكاً مطاعاً في قومه غسان، يُجنى إليه خراج الشام، ويطيعه قبائل العرب فيها، فبُعث رسول الله (ﷺ) وجبلة ملك على الشام، وتوفى رسول الله (ﷺ) وجلس أبو بكر (رضي الله عنه) وأقام في الخلافة ما أقام، وجبلة ملك الشام، فلما كان

(١) هذا مختصر لما جاء في كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي (الجزء الثاني ٢٣١ ــ ٢٣٥).

(٢) تاريخ العرب قبل الإسلام المنسوب للأصمعي، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ص ١٠٨.

في زمن عمر بن الخطاب (ﷺ) أسلم وقَدِم المدينة في خمسمئة فارس من قومه أصحاب التيجان، وسار منها حتى دخل مكة حاجاً، فبلغني ــ والقائل الأصمعي ــ أنَّ جَبَلَة كان يطوف في البيت ذات يوم من أيام الحج وعليه إزار وشي ورداء وشي، فوطئ إزارَه رجلٌ من فزاره، فلطمه جَبَلَة بن الأيهم لطمةً هشم بها أنفه، فأقبل الغزاري ودمه يسيل على صدره حتى وقف على عمر بن الخطاب (ﷺ) فقال له: يا أمير المؤمنين، أنصفني من هذا الجبان جبلة بن الأيهم لطمني وتركني على هذه الحالة. فدعا عمر بن الخطاب (ﷺ) جبلة بن الأيهم وقال له: علامَ لطمتَ هذا الرجل؟ قال له جبلة: وطئ إزاري، فقال له عمر: أما أنت فقد أقررتَ، إمّا أعطيته لطمة بلطمة، وإما أرضيته من مالك. فقال جبلة: لا أفعل شيئاً مما قلت، وهمَّ أن يثير فتنة بينه وبين عمر، فدخل عليه الناس وكلموه، وسكّنوا بعض ما كان به، وناشدوه بالله ألا يجعلها فتنةً، فأجابهم لذلك، فلما كان في بعض الليل رحل ومضى إلى الشام فيمن معه، ودخل في النصرانية، ومضى حتى دخل بلاد الرقة على هرقل مغضبًا. وندم بعد ذلك على تركه الإسلام ودخوله في النصرانية، وقال في ذلك شعراً[1].

(١) المصدر نفسه ص١١١ ــ ١١٣ وانظر كتابنا (قصة قصيدة) النص وتحليل القصيدة ونقدها.

الدمشقيات

أضرحة أعلام التاريخ الإسلامي في مشيدات عمرانية بدمشق

محمد مروان مراد(*)

إذا كانت القاهرة هي مدينة المآذن في الشرق العربي، فإن دمشق هي مدينة المشيدات التاريخية التي تحتضن عشرات الأضرحة للأعلام المشهورين، وفيهم الصحابة الأجلاء، والخلفاء والأمراء، والقادة ورجال الفكر والشعراء، من قاموا بأدوار هامة في أحداث تاريخنا العربي الإسلامي المجيد، وكتبوا صفحات مشرّقة في سجل حضارتنا الخالدة. وما من زائر لدمشق إلا استوقفته هذه المشيدات المعمارية الأثرية بقبابها المهيبة، وبواباتها العتيقة، التي وراءها صناع المجد العربي في سرادق الخلود.

منشآت باقية من عهود غابرة:

فكرة بناء الأضرحة قديمة جداً وقد بدأت مع نشوء الحضارات القديمة، لتخليد ذكرى العظماء، فكانت مدافن الحثيين، وأهرام الفراعنة، وقبور التدمريين، شواهد على فكرة التخليد عند الشعوب، وحين بزغت شمس الإسلام الحنيف، أهمل المسلمون بناء التُرَب عملاً بحديث النبي الكريم ﷺ: «خير القبور الدوارس»، وبقي الحال كذلك طوال العهد الأموي فلم يذكر المؤرخون أية منشأة في ذلك العهد، في حين تشير المصادر التاريخية إلى أن أول قبة بنيت في الإسلام كانت تلك التي أمر ببنائها الخليفة العباسي «هارون الرشيد» فوق ضريح الإمام

(*) باحث سوري جامعي.

علي رضي الله عنه، في النجف بعد عام ١٢٠هـ/٧٨٦م، ولم تصلنا شواهد من ترب أو قباب العهود الطولونية والأخشيدية والحمدانية والفاطمية.

هكذا كانت بداية عمارة الترَب مع دخول السلاجقة إلى دمشق سنة ٤٦٨هـ/١٠٧٥م، وتواصلت في عهود مماليكهم الأتابكة والزنكيين. ولعل العهد الأيوبي كان الأكثر عناية بالترب سواء منها الخاصة أو ترب المساجد والمدارس، وما تبقى منها إلى يومنا يعطي فكرة عما كانت عليه حالها في ذلك العهد، رغم تقشفها المعماري، وتواضعها الزخرفي، وذلك بسبب فقر الدولة من جهة، وانشغالها بالحروب مع الصليبيين من جهة أخرى.

أولى المماليك الترَب والأضرحة عناية ملحوظة، فصارت أكثر غنى، وترفاً معمارياً، بنتيجة الاستقرار النسبي الذي ساد في تلك الفترة، ونتيجة لولع السلاطين ونوابهم بإضفاء لمسة من العظمة على حكمهم، وعلى العكس من ذلك كان العثمانيون أقل اهتماماً بإنشاء الترب، خصوصاً ترَب المدارس التي نقص عددها مع زيادة الاهتمام ببناء الأضرحة والمقامات ومزارات الأولياء والصالحين.

نماذج المشيدات التاريخية عمارة وزخرفة:

اتخذت الأضرحة في عهد السلاجقة نموذجين: قبر على شكل برج وآخر على شكل قبة.. ومن أمثلتهما في دمشق: قبة المدرسة النوريّة الكبرى بسوق الخياطين من النموذج الأول، وقبة التربة العمادية من النموذج الثاني.. وما لبثت عمارة الترب أن انتشرت في العهد الأيوبي، وتميزت مشيداتها بالفخامة مع تقشف بالزخرفة والزهد التزييني، وانحصرت زخارفها في البوابات والمحاريب والمنابر، وانخفض ارتفاع الأقواس فوق الأبواب والنوافذ، ولكن ظهرت من وجه آخر ولأول مرة تيجان الأعمدة المقرنصة، والمداميك المزررة «المدرسة الغليجية»، والمقرنصات في عقود البوابات (التربة التكريتية)، واستخدمت في الواجهات المداميك الحجرية «البلقاء» «مدرسة العالمة أمة اللطيف»، كما ظهرت القبة المحززة «تربة ابن سلامة» والرقبة المضلّعة بطبقة أو طبقتين، والحنايا المظلية في مقرنصات الواجهات «المدرسة الأتابكية»، والملاحظ أن هذه العناصر الزخرفية كانت على نطاق محدود ولا إسراف.

مشيدات المماليك طرز وزخرفة وتلوين:

مع استقرار المماليك في مصر والشام حظيت المشيدات ذوات الترب باهتمام أكبر، وتطوّر بناؤها مع إسراف في الإنفاق على زخرفتها وتزيينها، وزادت قباب الترب ارتفاعاً بزيادة ارتفاع طبقتي رقباتها «التربة التكريتية»، وظهر نظام القبتين المتناظرتين على جانبي البوابة «التربة التينبية» كما لُوّنت أعالي البوابات بالزخارف الزرقاء «تربة آراق السلحدار»، وأقيمت الواجهات بالمداميك الحجرية بالبلقاء «التربة الدوباجية» وزينت بالكتابة المنقوشة

(التربة الكجكنية) والأشرطة الكتابية (المدرسة الجمقمقية) وانتشر نقش «الرنوك» في الواجهات والبوابات (تربة غرلو) والمقرنصات في أعالي البوابات «التربة الجيبغائية» والحشوات المربعة (المدرسة الشاذبكية) والأشرطة والمداميك المزررّة (المدرسة السنبلية)... وكانت دمشق إبان ذلك العهد العاصمة الثانية لدولة المماليك، فكان طبيعياً أن لا ترقى فيها فنون العمارة ذلك الرقي الذي بلغته في القاهرة، كانت عمائر القاهرة كثيرة الزخرفة، مفرطة التزيين، متعددة الطرز، مسرفة في النمنمات والنقوش والتلوين، وأقرب إلى عمائر شرق آسيا، انطلاقاً من تنافس السلاطين على الإنشاء والبناء، تعبيراً عن مكافئتهم السياسية واهتمامهم بالعمران.

العثمانيون مساجد ضخمة ومقامات للأوليات:

على الرغم اهتمام العثمانيين بإنشاء الجوامع الكبرى سواء في تركيا أم في الأقاليم الإسلامية التي بسطوا نفوذهم فيها، فإن ما بقي مما تركوه في دمشق، مجرد عدد محدود من الترب الهامة، ويلاحظ أنها خرجت عن مألوف الترب المقامة ضمن المسجد أو المدرسة، فتربة الوالي «مراد باشا» بنيت منفردة وملحقة بالجامع، كما هو الأمر مع تربة الوالي «درويش باشا» وهي منشأة مستقلة من مجموعته العمرانية، أما ضريح «الشيخ محي الدين بن عربي» فيشغل غرفة في ركن من الجامع، وكذلك الحال في ضريح الشيخ «عبد الغني النابلسي» المبني في غرفة بجوار الصحن.

ونتيجة لانخفاض عدد المدارس في تلك الحقبة، مقارنة بمدارس العهدين الأيوبي والمملوكي فإن ما تبقى منها منشأة واحدة تضم ضريح منشئها وهي المدرسة المرادية البرانية، وشهد العهد العثماني ظاهرة جديدة وهي تجديد أو إقامة الأضرحة والمقامات في المقبرة الكبرى بدمشق المعروفة باسم «الباب الصغير» وفيها قبور آل البيت والشخصيات الدينية المعروفة، إضافة إلى تزايد الاهتمام الشعبي بإنشاء المقامات للأولياء والصالحين، ومما تجدر ملاحظته في مشيدات هذا العهد تراجع الاهتمام بالعناصر الزخرفية والتزيينية والنقوش الكتابية في الترب والأضرحة، لأن العثمانيين أولوا عنايتهم الكبرى لمشيدات أخرى كالجوامع الكبرى والمآذن والتكايا والزوايا وغيرها.

تفاصيل عمارة الضريح:

اشتملت التربة أو الضريح المخصص للدفن على عدة أقسام وهي:

ـ المدفن: الحجرة التي تضم قبراً واحداً أو أكثر.

الرقبة: القسم المضلع الذي تقوم عليه القبة، وتتكون عادة من طبقة أو اثنتين تشتملان على نوافذ الإضاءة والتهوية، إضافة إلى النوافذ الزخرفية والمحاريب، وللرقبة نماذج متعددة فمنها: المربع والمضلع والأسطواني المحمول على حنيات ركنية أو مثلثات كروية.

القبة: وهي القسم الكروي الذي يعلو الرقبة، وعرف قديماً باسم «الطربال» ولها عدة أشكال فمنها: الكروية والمدببة... وقد تكون ملساء خالية من الزخرفة، أو محززة، أو مقرنصة مزخرفة أو مطلية.

البوابة: مدخل المدفن، وتزخرف عادة في أعلاها بعناصر تزيينية كالمقرنصات والطاسات والأصداف، وقد تكون البوابة مقوّسة (تعلوها قوس نصف دائرية) أو محدبة بسيطة، أو ذات أبواب عادية.

أما جدران واجهات الترب والأضرحة بدمشق، فتزينها عناصر زخرفية متعددة، ومن أمثلتها:

ـ الشرّافات المقامة على افريز الجدار الخارجي في أعلى المشيدة.

ـ مداميك الحجارة الملونة (البيضاء والسوداء) والمبينة بأسلوب التناوب المعروف باسم «الأبلق».

ـ الأشرطة الزخرفية المشتملة على زخارف كتابية أو نباتية أو هندسية.

ـ الحشوات: وهي لوحات حجرية مربعة أو دائرية مزخرفة بالنقوش والكتابات.

ـ الساكف: اللوح الحجري الأفقي فوق باب المشيّدة أو نافذتها، و«الرنك» الحجر المنقوش برمز أو شارة، وهو شعار السلطان أو الأمير.

أضرحة للأعلام والمشاهير بدمشق:

في جولة ممتعة في الأحياء القديمة يتوقف الزائر عند مجموعة كبيرة من المشيدات التاريخية ذوات الأضرحة بين مدرسة وجامع وتربة ومقام ودار قرآن وزاوية، وتضم هذه المشيدات رفات العظماء وبين هؤلاء كوكبة من الصحابة وأعلام الفكر والقادة الأفذاذ:

ـ شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية) /٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/، ولد بحرّان وقدم مع أهله إلى دمشق، ناظر وجادل منذ حداثته، وبرع بعلم الكلام والفلسفة وعلوم القرآن والحديث، بلغت تصانيفه ٥ مجلدات جمعت فتاواه ورسائله، ومن أشهر مؤلفاته: منهاج السنة النبوية، الرد على المنطقيين، سجن بمصر والشام وتوفي بقلعة دمشق.

ـ أحمد بن محمد بن خلكان (شمس الدين) قاضي القضاة بالشام (٦٠٨هـ ـ ٦٨٠هـ): ولد في أربيل، وهو عالم ومؤرخ جامع، له باع طويل في الفقه والنحو والأدب، تنقل بين حلب ودمشق والقاهرة من أشهر مصنفاته: «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» وفيه ٨٤٦ ترجمة للأعيان والمشاهير حتى أواخر القرن ١٣م، وهو مدفون بسفح قاسيون بدمشق.

ـ أسامة بن مرشد الكناني (ابن منقذ): ولد بشيزر شمالي مدينة حماة (٤٨٨هـ)، عاش في بلاط نور الدين زنكي بدمشق، ثم الفاطميين بالقاهرة، تصدى للصليبيين في فلسطين، وجاهد مع صلاح الدين الأيوبي، له ديوان شعر، ومن مؤلفاته «لباب الآداب» و«ذيل يتيمة الدهر» ترجم لحياته في «الاعتبار» توفي ودفن بدمشق عام ٥٨٤هـ.

ـ ابن كثير: إسماعيل بن عمر، ولد بقرية جندل في حوران ٧٠٠هـ، وهو مؤرخ عربي اشتغل بالتأليف في دمشق، ومن مصنفاته: البداية والنهاية في ١٤ جزءاً، توفي ودفن بدمشق ٧٧٤هـ.

ـ أوس بن أوس الثقفي: من كرام الصحابة الأجلاء، كان من الزاهدين في الدنيا، رويت له أحاديث عن رسول الله ﷺ، توفي في خلافة عثمان بن عفان ودفن بمقبرة باب الصغير.

ـ بلال بن رباح الحبشي: مولى أبي بكر، من السابقين للإسلام، عذّب في سبيل دينه فصبر، اشتراه أبو بكر وأعتقه، وهو أول من أذن في الإسلام، شهد المشاهد كلها مع الرسول ﷺ، وخرج في عهد عمر بن الخطاب للجهاد في الشام، روى عن رسول الله ﷺ ٤٤ حديثاً، توفي بدمشق ٢٣هـ ودفن فيها بمقبرة باب الصغير.

ـ ابن الساعاتي: بهاء الدين علي بن محمد: من شعراء العصر الأيوبي، ولد بدمشق عام ٥٥٣هـ، مدح أعلام الأيوبيين، له ديوان مطبوع من جزأين توفي عام ٦٠٥هـ، بدمشق ودفن فيها.

ـ الملك الظاهر بيبرس البندقداري: من أقدر سلاطين المماليك البحرية بمصر، ولد عام ٥٨٨هـ، وتولى الحكم بعد السلطان قطز، حارب الصليبيين في المنصورة، وأعاد للخلافة العباسية مقامها الروحي بعد سقوط بغداد بيد المغول، انتصر على المغول في موقعة «عين جالوت» ٦٥٨هـ، اشتهر بالعدل وحب العلم، توفي بدمشق ٦٧٦هـ ودفن بالظاهرية قرب القلعة.

ـ حجر بن عدي: صحابي من المقدمين، وفد مع أخيه هانئ على الرسول ﷺ وبايعه على الإسلام، شهد حنين والجمل وصفين والقادسية سكن الكوفة، وناوأ بني أمية، فاستدعاه معاوية بن أبي سفيان إلى دمشق وأمر بقتله في مرج «عذراء» قرب دمشق (٥١هـ)، وضريحه اليوم في مسجد الأقصاب.

ـ خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: حكيم قريش وعالمها اشتغل بالطب والكيمياء والنجوم، وألف فيها رسائل، وكان عالماً ورعاً، أول من نقل الكتب من اليونانية إلى العربية، بويع بالخلافة بعد أبيه يزيد، لكنه تخلى عنها بعد ثلاثة شهور لينصرف إلى العلم، توفي بدمشق ودفن فيها ٨٥هـ.

ـ خولة بنت الأزور الأسدي: من أشجع نساء العرب في عصرها، أخت ضرار، قاتلت في معركة اليرموك، وأبلت فيها بلاء مشهوداً، ولها أخبار كثيرة في فتوح الشام، وهي شاعرة مجيدة، توفيت في آخر خلافة عثمان ودفنت بدمشق عام ٣٥هـ.

ـ ابن الجوزي (سبط شمس الدين)، مؤرخ عربي ولد ببغداد ٥٨٢هـ، ألف كتابه الشهير في التاريخ العام: «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان» من البداية وحتى عام ١٢٥٦م، في ٤٠ مجلداً توفي بدمشق عام ٦٥٥هـ ودفن فيها.

ــ ست الشام، بنت نجم الدين أيوب أخت الناصر صلاح الدين من أميرات البيت الأيوبي شيدت المدرسة الشامية الجوانية بجانب البيمارستان النوري، والشامية البرانية في حي ساروجا، توفيت بدمشق ٦١٦هـ.

ــ شرحبيل بن حسنة: من مهاجري الحبشة والمدينة، شارك في غزوات النبي ﷺ، أوفده النبي رسولاً إلى مصر، ووجهه أبو بكر إلى الشام، فكان أحد قادة الفتوح فيها، ولاّه عمر على دمشق، توفي في طاعون عمواس سنة ١٨هـ، ودفن قرب «باب توما» بدمشق.

ــ ضرار بن مالك الأزور: أحد أبطال الجاهلية، من بني أسد، فارس شجاع، وشاعر مطبوع، قاتل المرتدين يوم اليمامة، شهد اليرموك وقاتل تحت راية خالد بن الوليد، شارك في فتح دمشق وتوفي ودفن فيها عام ١٥هـ.

ــ أبو شامة المقدسي (عبد الرحمن بن إسماعيل): لغوي ومحدث ومؤرخ، ولد بدمشق عام ٦٠٠هـ، ودرس فيها الفقه واللغة، تولى مشيخة دار الحديث الأشرفية، ومن مؤلفاته: «الروضتين في أخبار الدولتين»، «مختصر تاريخ دمشق» و«شرح البردة» توفي بدمشق ودفن فيها ٦٦٧هـ.

ــ عبد الله بن أحمد (ابن البيطار): إمام النباتيين وعلماء الأعشاب ولد في مالقة /٦٤٦هـ /١٢٤٨م/ وجاب شمال أفريقيا لدراسة النبات. أصبح رئيساً للعشابين في عهد الملك الكامل ابن العادل في مصر، من أشهر مؤلفاته: «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية: وصف فيه ١٤٠٠ نوع من العقاقير، وله «المغني في الأدوية المفردة» توفي بدمشق ودفن فيها ٦٤٦هـ.

ــ عبد الملك بن مروان بن الحكم: المؤسس الثاني للخلافة الأموية: (٢٦هـ ــ ٨٦هـ)، ولد بالمدينة المنورة، تولى الحكم بعد أبيه عام ٦٥هـ، فضبط أمور الدولة، قاتل البيزنطيين وطردهم من شمال إفريقيا، كان فقهياً متعبداً، وبدأت في عهده حركة تعريب الدواوين، وسك العملة العربية، توفي بدمشق ودفن فيها عام ٨٦هـ.

ــ ابن عساكر: علي بن الحسن: ولد بدمشق ٤٩٩هـ، محدث شافعي ومؤرخ ورحالة، يلقب بالحافظ الكبير وإمام أهل الحديث في زمنه، من أشهر مصنفاته: «التاريخ الكبير» و«تاريخ دمشق» في ثمانية مجلدات توفي بدمشق ودفن بمقبرة الباب الصغير سنة ٥٧٢هـ.

ــ ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر الزرعي، ولد بدمشق، وهو فقيه حنبلي ومتكلم جدلي، تخرج بابن تيمية ونشر علمه وسجن معه، له مصنفات كثيرة منها: التبيان في أقسام القرآن، «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر» حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح توفي بدمشق ودفن فيها ٧٥١هـ.

ــ شمس الدين الذهبي: محمد بن أحمد، محدث ومؤرخ من الأئمة، ولد بدمشق ٦٧٣هـ، رحل إلى القاهرة، وطاف في بلدان عديدة، كُف بصره في أواخر عمره، تصانيفه كثيرة ومنها: «تاريخ الإسلام الكبير» الذي يعتبر موسوعة تاريخية، «سير النبلاء» و«دول الإسلام» توفي بدمشق ودفن فيها عام ٧٤٨هـ.

ـ الملك الكامل (محمد بن أحمد) ابن الملك العادل من سلاطين الأيوبيين (٥٧٦ /٦٣٥هـ) حكم مصر والشام، قاوم الحملة الصليبية الخامسة التي احتلت دمياط، وتخلى عن القدس في صلح مع الملك فردريك الثاني توفي بدمشق ودفن بقلعتها.

ـ أبو نصر الفارابي: محمد بن محمد بن طرخان /ولد بفاراب (تركستان) عام ٢٥٧هـ وهو فيلسوف المسلمين، درس في بغداد وحران، وأقام في بلاط سيف الدولة الحمداني، عرف بلقب المعلم الثاني بعد أرسطو، برع في الرياضيات والموسيقا، شرح كتب أرسطو، ومن أشهر مؤلفاته: «آراء أهل المدينة الفاضلة»«الموسيقا الكبير» «إحصاء العلوم» وغيرها، توفي بدمشق ودفن في مقبرة الباب الصغير ٣٣٩هـ.

ـ ابن عربي: محيي الدين أبو بكر محمد بن علي ٦٣٨/٥٦١هـ: صوفي كبير ولد بمرسية (الأندلس)، درس الفقه والحديث في إشبيلية، وتنقل محدثاً بين الأقطار العربية، له أكثر من ١٥٠ مصنفاً أشهرها: «الفتوحات المكية» وديوان «ترجمان الأشواق» توفي بدمشق ودفن في سفح جبل قاسيون.

ـ مسلمة بن عبد الملك بن مروان (١٢٠هـ) أمير وقائد أموي من أبطال عصره، غزا بلاد الروم في عهد سليمان بن عبد الملك، ولاّه أخوه يزيد إمرة العراقين، ثم أرمينيا، وقضى على ثورة يزيد بن المهلب عامل خراسان، توفي بدمشق ودفن فيها.

ـ معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب (٢٠٥ق.هـ /٦٠هـ)، ولد بمكة المكرمة، وأسلم مع أسرته يوم فتح مكة ٨هـ، شهد حنين، وهو من كتاب النبي ﷺ، وروى عنه ١٦٠ حديثاً شريفاً، وجهه أبو بكر في جيوش الفتح إلى الشام، وولاه عمر على دمشق، وثبته عثمان على الشام، عرف بأنه من دهاة العرب، واتصف بالحلم، وكان ذا فقه وعلم. أسس الخلافة الأموية بدمشق، وبقي خليفة حتى وفاته ودفن بمقبرة الباب الصغير.

ـ محمود زنكي (نور الدين) ٥٧٠/٥١١هـ ولد بحلب، وأصبح أميراً عليها بعد وفاة أبيه «عماد الدين» قاتل الصليبيين وانتزع منهم الرها وبانياس، فتح في بلاد الروم حصوناً عديدة، واستولى على دمشق، أرسل حملة إلى مصر هيأت لضمها إلى سوريا، كان مجاهداً شجاعاً، وحاكماً فاضلاً، بنى دور العلم والمساجد، وفي دمشق بنى البيمارستان النوري، وجدد سور المدينة، توفي في دمشق ودفن فيها.

ـ يوسف بن نجم الدين أيوب (الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي): ٥٣٢ ـ ٥٨٩هـ من أعظم أبطال المسلمين، ولد في تكريت بالعراق، وعاش بدمشق في بلاط نور الدين محمود، رافق عمه «شيركوه» إلى مصر، ثم خلفه على إمارتها، انهى الحكم الفاطمي، ثم وحد مصر والشام في الدولة الأيوبية، قاتل الصليبيين وهزمهم في معركة «حطين» ٥٨٣هـ، واسترد بيت المقدس، كان شهماً كريم النفس، محباً للعلم، شيد المساجد وأصلح الري، توفي بدمشق ودفن بالقرب من الجامع الأموي.

وإضافة إلى تلك الشخصيات التاريخية الهامة المدفونة في دمشق، تقوم في أرجاء أخرى من العاصمة أضرحة عديدة لكوكبة أخرى من الأعلام ومن بينهم:

ـ أحمد بن فضل الله العمري (شهاب الدين) ٧٠١هـ /٧٥٠هـ المؤرخ والشاعر مؤلف «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، أحمد بن يوسف القرماني: (٩٣٩ ـ١٠١٩هـ)، المؤرخ والأديب مؤلف «أخبار الدول وآثار الأول».

ـ بهاء الدين علي (ابن الساعاتي): ٥٥٣ ـ ٦٠٥هـ، من شعراء العصر الأيوبي.

ـ الحسن بن محمد (البوريني) ٩٦٤ ـ ١٠٢٤هـ، مؤرخ وشاعر له (تراجم الأعيان من أبناء الزمان).

ـ خليل بن إيبك الصفدي: ٦٩٦ ـ ٧٦٤هـ، الأديب والمؤرخ والمدرس في الجامع الأموي، زادت مؤلفاته على ٢٠٠ مؤلف من أشهرها: «الوافي بالوفيات» و«أعيان العصر وأعوان النصر».

ـ عائشة بنت يوسف (الباعونية): الشاعرة التي اشتهرت بالزهد والصلاح، وجمعت بين العلم والشعر، ومن آثارها: «الفتح المبين في مدح الأمين».

ـ عبد الله بن قدامة: ٥٤٣ ـ ٦٢٠هـ: فقيه حنبلي، وإمام في علم الخلاف والأصول، ومن أهم مصنفاته: «الشافي» و«المغني في شرح المختصر المغني».

ـ علاء الدين علي بن إبراهيم (ابن الشاطر): مؤقت في الجامع الأموي، ألّف في الحساب والفلك، ومن مصنفاته: «مختصر في العمل بالاسطرلاب» و«زيج ابن الشاطر»، توفي بدمشق ٧٧٧هـ ودفن فيها.

ـ عويمر بن مالك (أبو الدرداء): صحابي من الحكماء الفرسان، شهد الغزوات بعد أحد، روى عن النبي ﷺ ١٧٩ حديثاً، ولاه معاوية قضاء الشام، توفي في عهد عمر ودفن في دمشق.

ـ محمد بن جابر (البتاني): ٣١٧/٢٣٥هـ من مشاهير علماء الفلك المسلمين، تنقل بين مدن الشام وأنشأ مرصداً في إنطاكية ألف الزيج الصابي، ووضع جداول فلكية دقيقة، توفي ودفن بدمشق.

ـ محمد بن عبد الرحمن (القزويني) ٦٦٧ ـ ٧٣٩هـ فقيه وأديب ومحدث ولي الخطابة في جامع دمشق، وصار رئيس قضاتها ثم رئيس قضاة مصر، من مؤلفاته: تلخيص المفتاح في المعاني والبيان.

ـ محمد بن علي (شمس الدين بن طولون): ٩٢٢ ـ ٩٥٣هـ: مؤرخ درّس التصوف والحديث والفقه واللغة والتاريخ، أربت مؤلفاته على الـ ٥٠٠ مؤلف ومنها «القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية».

محمد أمين المحبي
معالمه وعالمه الفكري
١٠٦١-١١١١ هـ ١٦٥١-١٦٩٩ م

سليمى محجوب

الثقافة العربية الإسلامية مترعة بأسماء رجال أعلام جاؤوا بقبس مضيء من تاريخ ما كانوا باحثين فيه فإذا هم مادة أساسية لكل باحث ومرجع لتاريخ السلف في أمة عربية مجيدة.

كان القرن الحادي عشر الهجري عصر نهضة علمية في دمشق. هيأها رجال عاشوا في أواخر القرن العاشر، وقد أدهشني أن أجد أن العصر العثماني في سورية قد شهد حركة أدبية رفيعة، وأنه أمدَّ الأدب بعدد من العلماء والأدباء الذين ساهموا في دفع الحركة الفكرية دفعة كريمة، فمنحوها وجودهم وعطاءهم. وتركوا لنا ثروة من مؤلفاتهم ومصنفاتهم لا يستهان بها.

ولكن ومن المؤسف حقاً أن أكثر الوثائق التي تترجم وتدون أدب وتاريخ سورية في العهد العثماني لا تزال مخطوطة ولم تنشر بعد، وأن أكثر هذه التواليف المخطوطة مبعثرة متفرقة في مكتبات عربية وعالمية مختلفة.

وقد عني المؤرخون حديثاً بنشر تاريخ بلاد الشام ودمشق نظراً لأهميته وللشأن الكبير الذي كان لمدينة دمشق في عصور مختلفة سواء في المجال الثقافي أو الديني أو من الناحية السياسية وما رافقها من أحداث شهدتها دمشق الخالدة.

ومع اختيار دمشق لتكون عاصمة الثقافة الإسلامية لعام ٢٠٠٨ م كان لابد من العودة إلى تراث عربي غنيّ لا يمكن إهماله أو تجاهله في بلاد الشام. لأنه جانب مشرق من تراثنا المبدع الذي أثرى مكتبتنا الإسلامية بما يمد الأجيال بالفائدة، ويؤهلها لاستعادة أمجادها. ويبين مسالك هذا التراث إلى الفكر الأوربي مما مهد لحضارة راقية، وفعالة في الفكر الإنساني والمعرفة البشرية.

وفي هذا المجال تبرز بوضوح وقوة أسماء لامعة من المؤرخين والعلماء والأطباء، والفقهاء والأدباء وغيرهم من أصحاب الفكر الذين أغنوا مدينة دمشق بثمرات معارفهم اليانعة، وأفكارهم الناضجة، ومؤلفاتهم التاريخية أو الفقهية أو العلمية أو الأدبية، ومن هؤلاء المؤرخ المشهور ابن عساكر، والطبيب العبقري ابن النفيس، والفلكي البارع ابن الشاطر، والشاعر ابن الساعاتي، وغيرهم من أعلام القرن السادس والسابع الهجريين، فقد كان في دمشق أيام صلاح الدين الأيوبي وكما تذكر المصادر ستمئة فقيه يعطيهم من صدقاته، ومن الأطباء والعلماء عدد كبير ومنهم الطبيب ابن أبي أصيبعة، والشاعر ابن الخياط، وأبو شامة[١]، وسبط ابن الجوزي من المؤرخين وغيرهم كثير.

وما إن طويت الأيام وزحف القرن التاسع الهجري وما بعده، حتى وجدنا دمشق تستمر في تخريج عدد ممن رجال الفكر كسالف العصور، فكان منهم النجم الغزّي المؤرخ، والحسن البوريني، والمرادي، وعبد الغني النابلسي والأمين المحبي وغيرهم.

منذ سنوات يانعة كانت فواحة بالأريج، غنية بالآمال وحب البحث والعطاء، مليئة بتباشير الجد والنجاح جرى اتصالي بالأمين المحبي عام ١٩٧١ م وكنت يومها في لندن، أتردد على مكتبة المتحف البريطاني، وابتهج بكل ما يصل إلى يدي من مخطوطات ثمينة، وقد وقع اختياري على مخطوط «ذيل نفحة الريحانة» للأمين المحبي. فاستقرأت المخطوط (نسخة لندن) وطلبت عدداً من الصور (الميكروفيلم) لها من المكتبة الظاهرية في دمشق[٢]، ومكتبة معهد المخطوطات (جامعة الدول العربية)[٣] وصورة لنسخة جامعة (yale) يال في نيويورك. لأقوم بتحقيق المخطوط. وقد حصلت على الصور في مدة وجيزة مما شجعني على البدء بالتحقيق والتدقيق. وبعد إنجاز قسم كبير من العمل، اكتشفت أن هذا المخطوط قد حقق حديثاً وفي نفس العام من قبل الأستاذ عبد الفتاح الحلو بعد أن حقق مخطوط نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة عام ١٣٨٧ هـ ــ ١٩٦٨ م، عندئذ توقفت عن العمل. وبدأت

---

(١) أبو شامة. هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي – المؤرخ المشهور صاحب (الروضتين) المتوفى سنة خمس وستين.

(٢) مصورتها محفوظة برقم ٢٩١ تاريخ.

(٣) مصورتها محفوظة برقم ٧٣٧٢.

التعمق في كتاب «نفحة الريحانة» والتعرف بشكل أوسع على مؤلفات «الأمين المحبي» ولاسيما «ذيل النفحة» واستطعت أن أقف على الجوانب القيمة من تلك الكتب. ومن ذلك الحين تأصل الود بيني وبين المؤلف وقدمت عدة أحاديث بثتها إذاعة لندن العربية bbc حول المحبي ودراسة عصره وحياته وآثاره.

مولد محمد أمين المحبي ونسبه ونشأته:

دمشق بنت المجد والسؤدد، دمشق روعة الماضي والحاضر والمستقبل، أضاءت في جنباتها شمس نيرة سنة ١٠٦١ هـ ـ ١٦٥١ م حين ولد محمد أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد محب الدين بن أبي بكر، تقي الدين بن داود المحبي من أسرة تعتبر من البيوتات الشامية العريقة في القرن الحادي عشر الهجري. لما كان لها من شأن كبير في القضاء والعلم والأدب.

في رحاب دمشق وفي أجواء هذه الأسرة درج ونشأ وعاش مستمداً من تعاليمها الشريعة الإسلامية، مستنيراً بآدابها، متمسكاً بتقاليدها وأعرافها الأخلاقية والعلمية.

لقد شهد في دمشق ما شهدته دمشق من أحداث وتقلبات سياسية، تغيرات في الحكام والولاة والقضاة، وما رافق ذلك من اضطراب في الحياة الاجتماعية، والحياة الاقتصادية

وما رافق ذلك من خراب وتدمير، أو بناء وتشييد، ثم استسلام الناس وهربهم من الحياة والاستسلام للأولياء، وأصحاب الخرافات في حياتهم الروحية، فكان شاهداً على عصره بالإضافة إلى ما تلقاه من ثقافة أهلته لأن يدون هذه الأحداث في كتبه ومؤلفاته الغنية.

ينحدر محمد أمين المحبي من أسرة عريقة كان جل أفرادها علماء وفقهاء وأدباء، مما كان له أكبر الأثر في تكوين هذا العالم، فقد ورث عن أبيه وأجداده خصائص وميولاً جعلته ينكب على العلم، ويستقيه من مصادره، من أفراد أسرته ومن شيوخ دمشق وأساتذتها، مما كون لديه ثقافة موسوعية نادرة اعترف له بها علماء عصره ومؤرخوه وحظي عندهم بمكانه رفيعة، فمما قاله المرادي في ترجمة مختصرة للمحبي وردت في كتاب سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر قوله:

«محمد أمين بن فضل الله بن محب الله ... الحموي الأصل، الدمشقي المولد والدار، الحنفي، العلامة الأديب، الفاضل الذكي اللوذعي الألمعي، الشاعر الماهر، الفائق الحاذق، النبيه، أعجوبة الزمان، مع لطافة عجيبة، وطلاقة غريبة، ونكات ظريفة، وشواهد لطيفة».

عرف الصبي منذ ترعرع نعمة العيش، ونعمة الفكر والمعرفة، فشربت عيناه من جمال دمشق مشاهدها الفاتنة، فعشقها عشقه للعربية، وتفتح نفسه على البيان وتلقن آلات اللغة العربية وعلومها، وتنفس بأريج النثر، وشذا الشعر منذ صباه زاده في ذلك موهبة ورثها عن

والده وسائر أفراد عائلته، بالإضافة إلى توقد ذكاء ساعده على تلقي العلوم والآداب من أكابر علماء دمشق في القرن الحادي عشر.

ومن تصفح آثاره يبدو المحبي كثير المطالعة والقراءة مما أكسبه ثقافة واسعة، فقد ذكر عن نفسه(١) أنه حفظ من الشعر والآثار والأخبار والأنساب الشيء الكثير. كما حفظ علوماً أخرى كاللغة والنحو والسير والمغازي، فأتاحت له هذه الثقافة المنوعة أن يتصدر المجالس فيكون بلبلها، وجعلته طلاقة اللسان وفصاحة العبارة وحضور البديهة أن يجالس العلماء والأمراء والأدباء والعوام

بيت محب الله:

بين المحبي بيت مشهور في دمشق. فقد كان معظم أجداد محمد أمين بن فضل الله من الفقهاء والعباد والأدباء والشعراء. وكانت لهم المناصب الرفيعة في القضاء والإفتاء.

ولما كانت أسرة الأديب أو العالم من المكونات الثقافية الأولى التي ينهل منها أحد أبنائها. فقد رأيت أن أسرة المحبي تستحق منا التوقف والتناول لما لها من دور ليس فقط في حياة رجالاتها. وإنما في الحركة الفكرية في دمشق وما جاورها من المدن والولايات. فقد أثرى أفرادها مضامين ونتاجات هذه الحركة ونسجوا آفاقاً معرفية في صياغة تاريخ مدينة دمشق الثقافي للذي تحتضنه ربوعها هذا اليوم.

الجد الأعلى:

جاء في كتاب «تراجم بعض أعيان دمشق من علمائها وأدبائها» للشيخ عبد الرحمن المشهور بابن شاشو قوله:

«بيت حدث قبل الألف بقليل، ولم يكن له بدمشق أصل أصيل. فقد ولد بحماة جده الأول وبها نشأ وتربى، غير أنه كما قال الشهاب الخفاجي ورد دمشق عشية، فحيته أنفاسها بألطف تحية، وأنجب فيها أولاداً فضلاء وأحفاداً نبلاء».

إذن من هو هذا الجد الأول الذي جاء إلى دمشق واستوطن الفيحاء أولاداً وأحفاداً.؟

إنه محمد محب الدين بن أبي بكر ــ تقي الدين ــ بن داود. ولد بحماة ونشأ فيها. ثم رحل إلى حلب وأخذ عن علمائها، ولي قضاء حمص ومعرة النعمان ومعرة مصرين ثم استقر في دمشق. فوجهت إليه المدرسة القصاعية، كما تولى النيابة الكبرى سنين عديدة وقضاء العسكر، وقضاء الركب الشامي، وأفتى بالآمر السلطاني، كما كان يقول الشعر. كانت له

---

(١) ذيل نفحة الريحانة للمحبي، المقدمة.

شهرة واسعة وأثنى عليه عدد كبير من المؤرخين والأدباء كالبوريني، والغزّي والعرضي والبديعي والخفاجي. وقد توفي سنة ١٠١٦ هـ ورثاه عدد كبير من أدباء دمشق.

ترك محمد المحبي عدداً من المؤلفات منها: «حواشيه على التفسير، والهداية والدرر والغرر، ومنظومته في الفقه التي سارت مسيرة الشمس سماها» «عمدة الحكام» وقد احتوت على غرائب المسائل الفقهية، واعتنى بشرحها عدد من العلماء ومنهم عبد الغني النابلسي ولمحمد المحبي شرح شواهد «الكشاف» سماه «تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات» وله شرح منظومة المصرية والرومية والتبريزية؟[1].

لاشك أن هذا الجد الأعلى كلن له أثره الكبير في حياة أسرة محب الدين الثقافية، وفي أبنائه الذين نشؤوا في بيئة فيها العلم والأدب والفقه وكان القضاء ملازماً لأفرادها.

جد المحبّي:

هو محب الله بن محمد محب الدين، كان صدر الشام في زمانه، ومرجع خاصيتها، وعامتها، وقد وصل بين علماء دمشق إلى مرتبة لم يصل إليها أحد فيما تقدمه منهم. وأقبلت عليه الدنيا إقبالاً عظيماً، وكان غنياً جداً.

ولي المناصب العالية، والمدارس السامية، تصرف في نيابة الشام وقسمتها العسكرية مدة ثلاثة عشر سنة، وكان قاضي الحج، وقاضي العسكر في صحبة أحمد باشا، الوزير المعروف بالكوجك. كما أعطي قضاء القدس وعظم قدره جداً[2]. ولا شك أن هذه المناصب الرفيعة التي شغلها في عهد الدولة العثمانية كانت نتيجة ثقافة ودراية وجدارة انحدرت إلى أبنائه وأحفاده من بعده.

والد المحبي:

هو فضل الله بن محب الله كما لقبه ابنه بأبي الأمداد حين ترجم له في نفحة الريحانة، ولد سنة ١٠٣١ هـ وتوفي سنة ١٠٨٢ هـ دمشقيّ المولد والوفاة. كان حسن المعرفة بفنون الأدب. يجمع تفاريق الكمالات. ويرجع معها إلى خط منسوب ولفظ عذب كان ملماً باللغتين الفارسية والتركية. وقد تفتح له أبواب الشعر، وسما في حداثة سنه إلى مراتب أعيان دمشق وأدبائها. وكان قوي البديهة، يحب الدعابة ويلجأ إليها حين يخلو إلى بعض خلانه.

---

(١) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ج ٣ – ص ٣٢٤.

(٢) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ج ٣ – ص ٢٢٤.

مات أبوه وهو في السادسة عشرة من عمره، فاتصل بعبد الرحمن العمادي المفتي فتتلمذ على يديه، وراض طبعه على أخذ نمطه في الإنشاء، فصار منشئاً متبحراً في ترسله، وشعره جيد، إلا أن نثره أجود، وألطف موقعا، وأبدع صنعة.

درَّس فضل الله بن محب الله في المدرسة الدرويشية، ثم في المدرسة الأمينية، ثم سافر إلى الروم سنة ١٠٥١هـ وألف رحلته الرومية، ثم عاد إلى دمشق واشتغل بالتأليف.

أكثر المطالعة لكتب الطب حتى برع في علم الطب وتمّهر فيه. انتقل إلى الروم بعد عزلة طويلة سنة ١٠٧٣ هـ وأقام بها أربع سنوات. وكان محمد أمين في الحادية عشرة من عمره. وكان قد ختم القرآن، وابتدأ الاشتغال بالأدب فنظم محمد الأمين الشعر، وأول شعر قاله أبيات كتبها إلى والده في صدر رسالة يقول فيها:

أتراه يسرني بتلاقي ... ونواه قد لجَّ في إحراقي
كيف أسلو عهوده وغرامي ... فيه أضحى وقفاً على الأشواق
يالك الله من فؤاد معنىً ... كم يلاقي من الجوى ما يلاقي
قد تصبَّرت بالضرورة حتماً ... ورأي الصبر عند مرِّ المذاق
فلعل الزمان يقضي بجمع ... لي من بعد طول هذا الفراق[1]

فكتب إليه والده من جملة رسالة يرد عليه:

«وقد قرأت الأبيات القافية التي هي باكورة شعرك، وعنوان نجابتك إن شاء الله تعالى وعلو قدرك.

فإياك من الشعر، فإنه كاسد السعر، ويشغل الفكر، وعليك بالاشتغال لتبلغ درجة الفحول من الرجال، والله سبحانه يبقيك، ومن كل سوء يقيك، ويقر عين أبيك منك وفي أخيك» وكما تشير تلك الرسالة. نجد أن الأب لم يشجع أبنه محمد على نظم الشعر ونصحه بالاشتغال بالعلوم المختلفة منذ حداثة سنه ليبلغ درجة الفحول من علماء الشام.

تفرغ أبو المحبي أثناء عزلته للتاريخ الذي جمعه وذيل به تاريخ الحسن البوريني. والتزم به السجع، وكان هذا الكتاب أحد مواد تاريخ الأمين. كما جمع ديوان شعره «إذ كان شعره كله جميلاً وقوياً».

تأثر محمد أمين الابن بترسل أبيه وإنشائه، ونجد تشابها بين الأسلوبين في ذكر نماذج من إنشاء كل منهما. وفي ذلك يقول أمين المحبي:

«وأنا بحمد الله تعالى قد أخذت الإنشاء عنه، وتلقيت أساليبه منه، كما قلت في ترجمته في كتابي «النفحة» حتى خصني بتعليم ما تفرَّد به من الإنشاء»[1].

---

(١) خلاصة الأثر، محمد أمين المحبي ج ٣ – ص ٣٨١

لقد كان الأمين يلقى من والده كل الرعاية والحب. ولاسيما بعد وفاة أخيه «فيض الله» وكان أصغر منه سناً، وقد فقده أثناء غيابه في بلاد الروم. فكان الأب يكتب إلى الأمين بهذه الصيغة:

«ولدي وواحدي، أطال الله له البقاء، وأدام له العز والارتقاء».

فكان يعتبره رأس المال، ونتيجة جميع الآمال.

ولا بأس أن أذكر هنا نموذجاً من نثر الأب للاطلاع على إبداعه في فن الإنشاء كما وصفه معاصروه:

فمن كتاب أرسله إلى قاض نقل إليه أنه يزدريه قال:

«مولاي حرس الله تعالى مجلسه، وشرح صدره وأدام أنسه، إن الأعداء مازالوا يترقبون فرصة، ويرتادون وثبة ليتوصلوا في القدح بي لدى هاتيك الحضرة الجليلة، حتى غفل البواب وفتح لهم الباب، رتبوا شباك الغدر ونصبوا حبائل المكر، واستفرغوا في السعاية جهدهم، وأخرجوا أقصى ماعندهم، وسلكوا في الافتراء طريقاً عجباً، وكانوا يتمنون لذلك سبباً» والرسالة طويلة وكلها تلتزم السجع، ويضمنها كثيراً من نظمه، وقد جاء نثره سلساً خالياً من الغموض والتعقيد.

ابن عم فضل الله والد المحبي:

كان لفضل الله ابن عم اسمه محمد عبد اللطيف بن محمد المحبي، كان أيضاً عالماً. له رسائل وتحريرات على مواطن من التفسير، كان نديم الرؤساء والكبراء، يحاضرهم أحسن محاضرة، ويورد النكات البديعة، والإرشادات اللطيفة، ويحسن النكتة بشكل جيد. وله شعر كثير دار بينه وبين أدباء عصره، ومراسلات كثيرة، توفي سنة ١٠٧٢هـ.

ومن أسرة المحبي ابن عم آخر لفضل الله الأب، وهو محمد عبد الباقي بن محمد محب الدين بن داود المحبي – «كان أديباً ظريفاً لطيفاً حسن الخط، وكان يعرف الأدب والموسيقى معرفة جيدة. وكانت أمه وأسمها (بديعة الزمان) تحتل من نظم الشعر والعلم والمعرفة مكانة سامية. اشتغلت كثيراً على جد المحبي محب الدين، وأخذت الفقه والعربية، وقرأ عليها ابنها محمد هذا وانتفع بها. وقد درس الأدب والفقه على مشاهير علماء دمشق، ولي النيابات في دمشق كما ولي قضاء بعلبك ثم قضاء صيدا. توفي بمدينة حمص سنة ١٠٦٠هـ»[٢].

---

(١) خلاصة الأثر المحبي ، ج٣ ص ٣٨١

(٢) نفس المصدر ، ج٣ ص ٤٧٩،

عم المحبي:

بعد أن استرسلنا في الحديث عن بيت محب الدين. وما يميز أفراد هذا البيت من علم وأدب وثقافة، لابد من ذكر عم المحبي وهو «صنع الله بن محب الله بن محمد محب الدين المحبي» الدمشقي شقيق والده.

لقد رعى ابن أخيه وكان له مكان والده، فقد سافر أبو الأمين إلى بلاد الروم وكان الفتى في الحادية عشرة من عمره. فرباه عمه هذا ودفعه لطلب العلم والتحصيل. وأولاه كل اهتمامه وكان براً به، شغوفاً يوفر له كل ما يرضيه ويدني عنه ما يغضبه ويؤلمه.

وقد تأثر المحبي بآدابه وحسن أخلاقه، ودرج على ما درج عليه عمه من الأخلاق والآداب وحسن الطويَّة كما يقول الأمين عن نفسه. إذ كان لطيف الطبع حمولاً، فضولاً كاملاً طارحاً للتكلف، حسن العشرة متودداً. فاكتسب منه تلك الصفات.

كان «صنع الله» قاضياً كباق أفراد أسرته وقد شغل منصب القضاء بمحاكم دمشق ثم في القدس سنة ١٠٧٢هـ. ثم سافر إلى الروم، وتولي القضاء في حمص بعد عودته، وحين صحب شيخ الإسلام «محمد بن عبد الحليم البرسوي» إلى بروسة اصطحب معه ابن أخيه الأمين وطاف به في ادرنه والقسطنطينية فتوسعت آفاقه وزادت خبراته.

ولكن بعد أن وصلا إلى أنطاكية افترق عنه الأمين وعاد إلى دمشق وفيها ألقى عصا الترحال، ولم يقدر له اجتماع بعمه الذي توفي في سنة ١٠٩٧هـ. بعد أن تولى قضاء معر تمصرين زمناً طويلاً.

لاشك أن محمد أمين قد وجد في مكانة أسرته وأمجادها وعلمها وأدبها ما غذى كبرياءه بنسبه إليها مدداً بفخره بنفسه وبقومه والتغني بمآثر الآباء والأجداد. بعد أن سار على نهجهم وسلك طريقهم.

وهكذا نجد أن أسرة المحبي بكل أفرادها كان لها دور إبداعي في الحركة الفكرية في دمشق وغيرها من المدن المجاورة.

لقد أثرى أفرادها مضامين ونتاجات هذه الحركة مما يؤكد دورها الثقافي والاجتماعي والسياسي والفكري، كما يؤكد المشاركة الفاعلة في إعطاء دمشق سمة خاصة، وقدرة معرفية عميقة واعية، نسجت آفاقاً واسعة في صياغة تاريخ مدينة دمشق الثقافي الذي تحتضنه ربوعها اليوم.

كما وفرت هذه الأسرة لمحمد أمين المحبي معرفة وراثية دانية القطوف، غدت جزءاً من مكونات وعيه الثقافي حتى غدا من كبار الأدباء وفحول الشعراء، وأغزر المؤلفين إنتاجاً في تدوين التاريخ والنحو واللغة وغيرها من العلوم المختلفة.

أساتذة المحبي:

أخذ المحبي عن علماء دمشق وشيوخها من آل الطيبي والغزي والنابلسي والعيثاوي والمنقار وغيرهم.

كما قرأ على العلامّة إبراهيم الفتال (ت ١٠٩٨) والشيخ رمضان العطيفي، والأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي، والشيخ علاء الدين الحصكفي، والشيخ عبد القادر العمري بن عبد الهادي (ت ١١٠٠)، والشيخ نجم الدين العرضي.

وأخذ طريقة الخلوتية عن الشيخ محمد العباسي الخلوتي، وأخذ بعض العلوم عن الشيخ محمود البصير الصالحي الدمشقي، كما أخذ عن الشيخ عبد الحي العسكري الدمشقي (ت ١٠٨٩) وأجاز له الشيخ يحيى الشاوي (المغربي ت ١٠٩٦) والشيخ محمد بن سليمان المغربي (ت ١٠٩٤) كما أخذ بالحرمين عن جماعة من علمائها منهم الشيخ حسن العجمي المكي، والشيخ أحمد النخلي المكي، والشيخ إبراهيم الخياري المدني (ت ١٠٨٣) حين ورد من الشام وغيرهم.

لقد هيأ له علماء عصره ومشايخه آفاق العلم، فتفوق في كل ميدان من ساحاته الوسيعة.

لقد أتقن الخط وأحسن في رسمه كما أتقن بلاغة الكتابة والإنشاء وجودة النظم والشعر. واستقر في ذهنه كل ما تلقنه من علوم النحو فأصبح علماً فيها جميعاً كما انصرف إلى التدوين فاتصف بدقة تدوين التاريخ وغزارة التأليف.

كان المحبي على معرفة باللغة التركية وكانت يومئذ لغة الدولة والوزراء والأمراء. كما كان يعرف اللغة الفارسية، وأتقن علوم العربية فبهر وبرع وتفوق وفاق في صناعة الإنشاء البليغ ونظم الشعر، وكان يكتب الخط الحسن العجيب.

هذا بالإضافة إلى أسفاره ورحلاته العديدة منذ يفاعته، فقد كان والده يتولى منصب القضاء في بيروت، وقد رافقه الأمين في سنة ١٠٧٧هـ وأخذ منها بعض العلوم، ولما اشتد عوده رحل إلى بلاد متعددة ومنها بروسة، إذ انتقل إليها بعد وفاة والده فضل الله سنة ١٠٨٢ هـ فقد سعى «محمد لطف الله بن بيرام العزتي وكان قاضياً في دمشق وصديقاً لوالد الأمين بمنحة دراسية للأمين في تلك المدينة في بروسة.

ويبدو أنه كان شديد الصلة بآل العزّتي، فحين تولى محمد لطفي العزتي القضاء في أدرنه لحق به محمد الأمين ليجد له منصباً هناك. إلا أن العزتي مرض واستقال من منصبه فلحق به المحبي إلى دمشق وانصرف إلى التأليف.

وقد زار مصر وتعرف على علمائها، وناب بقضائها كما سافر إلى الحجاز وأدى فريضة الحج سنة ١١٠١ هـ ثم داعبه الشوق إلى دمشق. فأقام بها وتولى منصب القضاء والتدريس

في المدرسة الأمينية، وقد بقي فيها إلى أن حانت منيته، بعد أن استولى عليه الهرم من توالي الأمراض عليه، وكانت وفاته في الثامن عشر من جمادى الأولى من سنة ١١١١ هـ، ودفن بالتربة الذهبية من مرج الدحداح قبالة قبر العارف أبي شامة، وقد ترك فقده أثراً بالغاً في نفوس أصدقائه وعلماء عصره، فرثي بالقصائد العديدة كما سنرى لاحقاً.

مؤلفاته:

إن الثقافة الواسعة التي استمدها الأمين من أسرته وعلماء عصره، والتي ساعدته على تكوينه قد أتت أكلها، فلم تقف على الأخذ، بل مدت يدها للعطاء، فترك لنا المحبي عدداً من المؤلفات التي هي صورة ناطقة برحابة معرفته بالتاريخ والفقه والعلم، والشعر والنثر، وهذه قائمة بأسماء الكتب التي ألفها. وقد عني كثيراً بتراجم أهل عصره فصنف كتاب:

١ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. جمع فيه تراجم /١٢٨٩/فاضلاً وأميراً من مشاهير هذا القرن ويقع في أربعة أجزاء وقد طبعته المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٤ هـ وقد رتبه على الحروف.

٢ـ كتاب نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. ويقع في خمسة أجزاء وجعله في ثمانية أبواب:

الباب الأول: محاسن شعراء دمشق ومحاسنها.

الباب الثاني: في نوادر أدباء حلب

الباب الثالث: في نوابغ بلغاء الروم.

الباب الرابع: في ظرائف ظرفاء العراق والبحرين

الباب الخامس: في لطائف لطفاء اليمن

الباب السادس: في عجائب نبغاء الحجاز

الباب السابع: في غرائب نبهاء مصر

الباب الثامن: في تحائف أذكياء المغرب

ويعتبر الكتاب خزانة أدب وتراجم لمعاصريه. وقد أودع في النفحة أجمل شعره، ومنه ما نظمه في أول عمره، ونحا فيه منحى الشهاب الخفاجي[1] في «ريحانه الألباء وزهرة الحياة الدنيا».

---

(١) شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي ت في القاهرة سنة ١٠٢٩ وقد طبع كتابه هذا في القاهرة عدة طبعات، وهو فقيه وطبيب أهم مؤلفاته «ريحانة الألباء».

١- كتاب ذيل نفحة الريحانة. استدرك مؤلفه محمد أمين المحبي ما فاته في كتاب «النفحة» فترجم لبعض شعراء دمشق والمدينة المنورة وحلب. وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام:

الفصل الأول: فيمن انتشا من بلغاء دمشق الشام

الفصل الثاني: فيمن انتشا من بلغاء المدينة المنورة

الفصل الثالث: في نبهاء حلب الشهباء

٢- كتاب: قصد السبيل بما في اللغة من الدخيل.

٣- كتاب: ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه.

٤- جنى الجنتين في تمييز نوعي المثنيين.

٥- الدر الموصوف في الصفة والموصوف

٦- حاشية على القاموس سماها بالناموس، صادفته المنية قبل أن تكتمل.

٧- وله ديوان شعر فيه مديح وفخر وغزل وقصائد في الإخوانيات. وقد ورد أكثر شعره في خلاصة الأثر وفي النفحة إلى جانب ما حفظه لنا الديوان من شعر غزير.

ومحمد المحبي يتصف بالدقة العلمية في تصانيفه ومؤلفاته. وكان يلجأ إلى المقارنة بين أساليب الكتاب والشعراء، فيشيد بكتابة وأسلوب مترجمه ويقارنه بآخر معاصر له في سخفه وسماجة كتابته، ولا يكتفي بذكر الخبر وإنما ينتقده. كانتقاده مثلاً للشهاب الخفاجي حين تحامل في ترجمته لابن العابد بن محمد البكري بأسلوب سمج. فقال ربما حمله على ذلك الحسد لما كان عليه البكري من الإقبال والخفاجي كان في ذلك الحين في ابتداء طلوعه وغضارته.

نثره الفني وأسلوبه:

قلنا إن محمد أمين المحبي كان يتمتع بذائقة ثقافية جعلته يبدع في فن الإنشاء. لذلك جاء نثره رائعاً حسناً كما شهد له معاصروه الذين أجمعوا أن المحبي كان يكثر النثر الرائق والحسن.وكما شهدت مؤلفاته ورسائله على علو كعبه في الكتابة وعلى مقدرة لا ينقصه شيء من مؤهلاتها.

لقد أخذ محمد أمين فن الإنشاء والبراعة فيه عن والده فضل الله، الذي راض طبعه على اخذ نمطه، فأصبح منشئاً متبحراً في ترسله، لطيف الموقع، بديع الصنعة، كنثر أبيه.

وقد نهج الأمين في نثره المنهج السائد في عصره، وهو المنهج البديعي المبني على الطريقة التفاضلية. منهج يلتزم السجع والجناس والطباق، واقتباس الآيات، وتضمين الأمثال، والأقوال والأشعار وغير ذلك. كما أنه يكثر من الأوصاف والترادف، وهذه كانت خصوصية شائعة في أدب العصر العثمانيّ.

لكن يمكن القول أن سجعاته كانت قصيرة مقبولة،وأفكاره كانت جلية واضحة، لم تغرقها الصنعة في تلاشي معانيها ودلالاتها. ولسوف أذكر نماذج من نثر محمد أمين لمقارنته بنثر أبيه الذي ذكرنا منه مقتطفات تعبر عن وجه الشبه بين الأسلوبين، كما تضعنا هذه النماذج أمام منشئ مبدع أجاد صناعة الكلمة وصياغة الفكرة.

فمن مقدمة كتابه «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» يقول:

وبعد، فإني مذ عرفت اليمين من الشمال، وميزت بين الرشد والضلال، لم أزل ولوعاً بمطالعة كتب الأخبار، مغرى بالبحث عن أحوال الكمَّل الأخيار، وكنت شديد الحرص على خبر أسمعه أو عن شعر تمزّق شمله فأجمعه. خصوصاً لمتأخري أهل الزمن المالكين لأزمة الفصاحة واللسن .. من كل ملك تتحلى سورة فخره بفم كل زمان، وأمير لم تبرح صورة ذكره تجلى على ناظر كل مكان.

وإمام لم تنجب أم الدنيا بمثاله، وأديب تهتز معاطف البلاغة عند سماع فضله وكماله، حتى اجتمع عندي ما طاب وراق وزين بمحاسن لطائفه الأقلام والأوراق. فاقتصرت منه على أخبار أهل المائة التي أنا منها، وطرحت ما يخالفها من أخبار. حرصاً على جمع ما لم يجمع. وتقييد شيء ما قيل إلا ليسمع، فصار تاريخ رجال وأي رجال يضيق عن سرد مآثرهم من الدفاتر المجال...

وما أقدمني على هذا الشأن إلا تخلّف أبناء الزمان من إحراز خصال الفصل في هذا الميدان .. كيف لا؟ وقد نجم نجم الجهل، وصوّح نبت بيت الفضل، وصدأت القلوب، وضعف الطالب والمطلوب.

وربما يظن أن ما تخالج في صدري هجس لرعونة أوجبها الفراغ والهوس: كلا، بل ذلك لأمر يستحسنه اللبيب، ويحس موقعه لدى كل أريب. لما فيه من بقاء ذكر أناس شنفت مآثرهم الأسماع، وجمع أشتات فضائل حكم الدهر عليها بالضياع ... وقصدي أن أسمه «بخلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر».

واعلم أن مصطلحي في هذا الكتاب أني رتبته على حروف المعجم ليسهل لمطالعه ما غمّ عليه، وما استعجم... واكتفي بذكر الكنية أو اللقب إذا اشتهر صاحب الترجمة بإحداهما ولم يرو له اسم.

وأذكر بعد ذلك النسبة إلى البلد، ثم الأصل، ثم المذهب غالباً، ولا أورد من أحوال الرجل إلا ما تلقيته من هذه التواريخ أو سمعته من ثقة، آو ضبطته عن عيان ومشاهدة، ولا أعقبت من الكرامات إلا ما تحققته، ولا أعتقد أني وفيت بالمقصود[١].

---

(١) خلاصة الأثر – المقدمة.

ومن استقراء هذه المقدمة لكتاب خلاصة الأثر يبدو لنا ولع المحبي بالتاريخ وتسقط أخباره منذ يفاعة سنه، كما يبدو لنا دقة المؤلف أو المصنف فيحسن انتقاءه لمن ترجم لهم ممن يملكون الفصاحة واللسن. ولا ينسى أن يذكر مصادره في البحث إذ يقول: «وقد وجد عندي مما أحتاج إليه من المعونة، والآثار المتعلقة بهذه المؤونة» وقد حرص على اختيار فترة زمنية محددة هي المائة التي هو فيها أي القرن الحادي عشر الهجري موثقاً تاريخياً لهذه الفترة من رجالاتها. كما يبين المؤلف الدافع والهدف من تأليفه، وهو التأريخ لحياة أعيان مبدعين كي يبقى ذكرهم على مدى العصور.

وللمؤلف منهجية خاصة وخطة محكمة في التصنيف يذكرها بالتفصيل في خاتمة المقدمة ولم آتي على ذكرها جميعاً وهو منهج العالم المدقق والميسر لقارئه مطالعة الكتاب.

وتبدو الأمانة العلمية، والدقة التاريخية واضحة في خاتمة المقدمة، فهو لم يذكر إلا ما كان موثوقاً من أخبار الرجل معتمداً على الثقات أو على المشاهدة والعيان ولا يورد له من الكرامات إلا ما تحقق منه.

ونقد الخبر عند المحبي صفة علمية تميزه، فهو لا يكتفي بسماع الخبر بل يعرضه على العقل. من ذلك ما سمعه عن إصلاح أحد قضاة دمشق من بنائه ثلاث قباب لزوجتي النبيّ (ص) بمقبرة باب الصغير، وهما أم سلمة، وميمونة، فيقول:

«وهذا قول شاذ مخالف لما أطبق عليه المؤرخون من أن زوجاته (ص) قد دفنّ جميعاً في ارض الحجاز، ولم يمت أحد منهنّ خارج ارض الحجاز». ثم يعين بالرجوع إلى المصادر التاريخية مكان وفاة ودفن كل منهما.

هذا بالنسبة لخلاصة الأثر. أما كتابه نفحة الريحانة وذيل النفحة فهما أيضاً يتناولان صفحات مشرقة من أدبنا وأدبائنا في بلاد الشام. ويحملان نفحات عطرة من أدب المحبي عبر فيهما الكاتب عن الحياة التي عاشها في ذلك الزمان. فأثمرا عن تراجم لشخصيات نابضة بالعلم والأدب استطاعت أن تشق طريقها إلى نفوس معاصريها، ممن احتضنتهم دمشق في ربوعها حاملين في جعبتهم أنماطاً رفيعة من الثقافة.

يقول في مقدمة ذيل النفحة:

«وأنا بحمد الله من منذ ميّزت، تهيأت لمواد القبول وتحيّزت... ولو جمع ما قررته أو كتبته وحررته، لبلغ ألف مجلد ضخام، فهذا كتابي في الميدان وأمثاله. فمن له أدنى رأي يعلم أنه لم يجتمع بمثاله، ولو لم يكن فيه إلا لطائف العبارات، وحسن المناسبات، التي أخذت بعجائب الإشارات لكان ذلك حسبه في بابه، كيف وقد أخذ من اللطف بلب لبابه...

وقد استدركت الآن من لم يذكر، ورأيتهم أحقّ من يُحمد مثلي ويشكر، فشرعت بفضل الهمة، في هذه التتمة المهمة، وأنا التجئ إلى حمى الله المنيع، وانتظر من صنع الرب الصنيع»(١).

ومن يقرأ المقدمة كاملة يجد أن ترسُّل المحبي فيها يختلف عن مقدمة «خلاصة الأثر» كما أن المؤلف يفخر بأدبه ويعتبر أن كتابه لا مثيل له، وان ما تناوله فيه مما يجعل الفخر يفتخر به. ولا ندري ما نسمي هذا هل هو نوع من الإعجاب أو من الصلف والغرور. لست أدري. وإن كنا نقرّ للمحبي مكانته الأدبية وما تركه للمكتبة العربية ولدمشق عاصمة الثقافة من آثار نعتز بها ونفخر.

شعر محمد أمين المحبّي:

لقد مال المحبي إلى نظم الشعر رغم انشغاله بهموم العلم والاشتغال بالتأليف وما أسند إليه من أعمال لم تترك له سعة من الوقت. ومع هذا فقد أكثر من نظم الشعر مما يعبر عن قريحة فياضة، وموهبة متدفقة. لا تقل سموا عن موهبة كثير من شعراء العصر العثماني.

لقد جرى الشعر على السنة كثير من أدباء تلك الفترة. وقد ساعد على رواجه المجالس الأدبية وما يجري فيها من مناظرات ومحاورات. كذلك كان الشعر في ذلك العصر أداة للتخاطب بين الأدباء والعلماء في طرح بعض المشكلات اللغوية وهو ما يسمى بالشعر التعليمي. أو تقديم هدية مرفقة بأبيات من الشعر. أو تهنئه باستلام منصب أو عودة من الديار المقدسة وهذا النوع من الشعر يمكن أن نسميه بالإخوانيات.

وقد جال المحبي في رياض الشعر ونظم قصائد كثيرة ومقطعات جمعت في ديوان جاء ذكره في جملة مؤلفاته. حيث يقول جامع كتاب «ذيل نفحة الريحانة»(٢) في الحديث عن المؤلف «وديوان شعره فائق مشهور، أبهى من العقود الحسان في النحور». كما ضمن المحبي شعره الغزير في كتابه «خلاصة الأثر» وفي «نفحة الريحانة» كما ذكر كثير من شعره في كتاب «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» للمرادي.

لقد نظم المحبي الشعر في سن مبكرة هي الحادية عشرة من عمره وكانت أول أبيات نظمها كما رأينا تلك التي بعث بها إلى والده في صدر رسالة يقول فيها:

أتـــراه يـــسرني بتلاقـــي ونـــواه قـــد لـــج فـــي احراقـــي

---

(١) ذيل نفحة الريحانة للمحبي ، المقدم

(٢) هو محمد بن محمود السؤالاتي، ذيل النفحة، مقدمة المحبي ص ٤٢٩.

كيـف أسـلو عهـودي وغرامـي فيه أضحى وقفا علـى الأشـواق[١]

ورأينا أيضاً أن الأب لم يشجعه على نظم الشعر لئلا يصرفه عن الاشتغال بالعلوم الأخرى ونظراً لكساد سوق الشعر. لكن موهبة الطفل الفنية لم تلبث أن تفتقت مع نضوجه عن شعر غزير متدفق تنوعت موضوعاته وكثرت أغراضه. فقد نظم المحبي في المديح متقرباً لأبواب السلطة العثمانية وأكابر رجالها وحكامها. كما نظم مديحا دينيا خالصا صفت فيه نفسه وخلص فيه فؤاده إلى حب النبي صلى الله عليه وسلم والاستشفاع به والالتجاء إلي كريم عفوه ورضاه. كما نظم في الغزل والوصف والفخر والرثاء وغيرها من الأغراض.

المديح:

أصاب المجتمع العربي خلال العهد العثماني كثير من الفساد فتفشت الدنايا وعمت الرشوة والفساد والنميمة فكره المحبي أن يشغل منصب القضاء في تلك الظروف. لذلك عكف على الشعر يصف العلل الاجتماعية. وقد كتب إلى ابن بايرام[٢] يمدحه، ويطلب منه أن يستدفع ما ناله من سلوك طريق القضاء، ويرجو منه أن يخلصه من هذه الوراقة، وان يشفع له بالملازمة لباب شيخ الإسلام على مدرسة في بلاد الروم، وقد بدأ القصيدة بالوصف. وأرسل صوراً فنية ترسم مدينة دمشق وجمالها فتبدو مهبط السحر والجمال، لقد حشد في هذا المقدمة للمديح صوراً للغوطة ورياضها وزهرها، فيقول:

بـاكر الحانـة والكـأس تـدار فـشباب العمـر ثـوب مـستعار

هـذه الأرض اكتـست أزهارهـا ما علـى مـن يغـنم اللـذات عـار

وكـأن الأرض وشـي فـاخر نقـشه آس وورد وبهـار

وينتقل بعد أن يجول في رحاب جمال دمشق ومحاسنها، إلى مديح أستاذه، والقصيدة طويلة، وقد اخترت منها هذه الأبيات:

أيهـا الأسـتاذ والبحـر الـذي غرقـت مـن فـيض كفيـه البحـار

أنـت مـن لـولاه مـا كـان لنـا ملجـأ يرجـى وكهـف يـستجار

لـك أنهـي نوبـاً مـن بعـضها يـذهل اللـب وذو العقـل يحـار

(١) لقد وردت الأبيات وما يليها في الحديث عن والده فضل الله المحبي.

(٢) ابن بيرام الرومي محمد بن لطف الله بن زكريا، الشهير بشيخ محمد العزتي. أستاذ المحبي ومرجعه وملاذه، لو جمع ما مدحه به لزاد على ألف ورقة، كان قاضياً في دمشق، كما كان محطّ رجال الفضلاء، وقصد الأدباء والشعراء في القسطنطينية، قصده المحبي ومدحه بقصائد كثيرة توفي سنة ١٠٩٢هـ.

حلّ بي الشيب فأفنى رونقي ... وكذاك البدر يعلوه السرار(١)
فأغثني من كروب في الحشا ... حرق منها، وفي الطرف انكسار
فابق أعلى الناس جاهاً وندى ... والى مجدك بالعزّ يشار
لك أهنا عيشة تختارها ... ولأعداك البلايا والدمار(٢)

لقد كان الشعر عند المحبي تعبيراً عن حاجاته الخاصة، وقد حمّله جميع أغراض حياته،وكاتب به القضاة والعلماء ليحقق ما يريد .

لكن المديح لم يقتصر على هؤلاء، بل كان يرسله نفحات صادقة إلى الرسول الكريم والى آل رسول الله عليه الصلاة والسلام، ومن ذلك قوله:

ما ضرّه لو كان علل بالمنى ... فلقد رضيت ولذّ لي فيه العنا
اليأس أقتل ما يكون لذي الهوى ... فعسى نداوي بالمنى ولعلّنا
بل ما عليه لو سخا بخياله ... فيزور في بعض الليالي موهنا

إلى أن يقول:

روحي فدا نفر بصبرهم على ... نوب النوائب أحرزوا فضل السنا
طالوا السماك فمن أراد لحاقهم ... أومت مساعيه إليه: قف هنا
لم تنتج الزهراء إلا أزهرا ... وشرافة الحسنين إلا محسنا
يا سادتي يا آل أحمد مدحكم ... فرض يراه من تسمىّ مؤمنا
أنا قد حسبت عليكم في نسبة ... شرفت وتلك اجل فخر يقتني
لا تمنعوا عني عناية فضلكم ... فانا الفقير وانتم أهل الغنى

الفخر:

لقد طرق المحبي باب الفخر في شعره. وهو يذكرنا بالمتنبي في بعض أشعاره لاسيما حين يفخر بشاعر يته ومكانته الأدبية فيقول مخاطبا أحد ممدوحيه:

وتمتع بقواف كربى ... ضاحك النور بها الجلنار
بدع قد أشربت ألفاظها ... ريقه المبسم والخمر العقار

(١) السرار: محض النسب وأفضله.

(٢) خلاصة الأثر، المحبي، ج ٣ ، ص ٥٧.

أنـــا حَـــسان القـــوافي فـــإذا ... فهت، طاب الشعر وارتاح الفخــار
وإذا غنَتـــك أطيـــار الثنـــا ... فانـــا مـــن بينهـــا وحـــدي الهـــزار

ومن فخر الشاعر بنفسه قوله

لـــئن أصـــبحت أدنـــى القـــوم ســـنا ... فعـــدّ فـــضائلي لا يـــستطاع
كـــشطرنج تـــرى الألبـــاب فيـــه ... حيـــارى وهـــو رقعتـــه ذراع

الوصف :

لقد أحب الشاعر مدينة دمشق وسكر بجمالها وقد أوحت له طبيعتهـا الجميلـة التغـزل والتغني في وصفها ورسم غوطتها وما يزينها من رياض ورياحين. فيقول:

ســـقى دمـــشق مـــوطن الاوطـــار ... دمعي وصـــوب العـــارض الزخـــار
حتـــى يروّيـــا بهـــا كـــل ربـــى ... تـــصورت فـــي صـــورة الأنـــوار
يـــسافر الطـــرف بهـــا إلـــى مـــدى ... يغنـــي بهـــا الخبـــر عـــن الأخبـــار
وبـــاكرت نيربهـــا نـــسيمة ... عابقـــة فـــي روضـــه المعطـــار
فنبّهـــت أطفـــال نبـــت نوّمـــا ... ترضـــع ثـــدي الديمـــة المعطـــار
وللريـــاحين طيـــب أنفـــاس بهـــا ... تهـــدي الثنـــاء الجـــمّ للأمطـــار
وينثـــر الزهـــر فيـــنظم النـــدى ... يـــا حـــسن ذال الـــنظم والنثـــار
والمـــاء فـــي خريـــره منهمـــك ... والطيـــر عـــاكف علـــى التهـــدار
والنـــور قـــد فـــتح عـــن أكمامـــه ... وفكـــك الـــورد عـــن الأزرار
والربـــوة الغنّـــاء حياهـــا الـــصبا ... فنفحـــت عـــن جونـــة العطـــار
أعيـــذ بالـــسبع المثـــاني دوحهـــا ... علـــى احتـــواء الـــسبعة الأنهـــار
والمرجـــة الفيحـــاء والـــوادي الـــذي ... منظـــره البـــاهي جـــلا الأبـــصار
ولـــي إلـــى الجـــامع شـــوق والـــه ... لا يفتـــرّ الـــدهر عـــن التـــذكار

ويتطرق المحبي بعد ذلك إلى وصف الدمشقيين فيقول:

لله أقـــوام بـــه أعـــزة ... مـــن خلّـــص الأخيـــار والأبـــرار
فـــي جـــنح لـــيلاتهم أذكـــارهم ... تعرفهـــا بلابـــل الأســـحار
لا زال ريحـــان تحيّـــاتي لهـــم ... يـــزفّ فـــي روض الثنـــا المعطـــار

واللطـــف مـــا زال يحيّـــي أرضـــهم تحيّـــــــة النـــــــسيم للأزهـــــــار

لقد عشق الشاعر دمشق ولكنه أحب القسطنطينية أيضاً. وقد زارها مرات عديدة، وأعجب بجمالها، وكما يبدو ان المحبي كان من عشاق الطبيعة، ولنستمع إلى ما قاله في وصفها:

بـــلاد قـــد حـــوت كـــلّ الأمـــاني نبيـــت بهـــا، ونـــصبح فـــي آمـــان

هي البلـــد الأمـــين، فلـــيس تخـــشى بهـــا ظلمـــا ســـوى جـــور الغـــواني

حـــدائقها مـــن الروضـــات حـــسناً هـــي الفـــردوس مـــن بـــين الجنـــان

وبقعتهــــا مــــن الــــدنيا جميعــــاً (بمنزلـــة الربيـــع مـــن الزمـــان)

وكوثرهـــا علـــى الحـــصباء يجـــري كذوب التبـــر ســـال علـــى الجمـــان

إذا صـــــدحت بلابلهـــــا أجابـــــت كواكبهـــــا بـــــأنوار الحـــــسان

وهو متأثر في البيت الرابع ببيت المتنبي الذي يقول فيه:

مغاني الـــشعب طيبـــاً فـــي المغـــاني بمنزلـــة الربيـــع مـــن الزمـــان

الغزل:

للمحبي غزل كثير، امتزج بعضه مع المديح، واتى آخر في الوصف، وقسم ثالث قاله بين الفخر والغزل. ومن ذلك:

ألا فـــي ســـبيل الله نفـــس وقفتهـــا على محن الأشجان في طاعة الحـــبّ

أعاني جوىً مـــن ذي ولـــوع بكيـــده إذا لم يمـــت بالـــصد يقتـــل بالعجـــب

تخيرتـــه مـــن ألطـــف الغيـــد خلقـــة تكوّن بين الـــراح والمبـــسم العـــذب

أبـــى القلـــب إلا أن يكـــون بحبّـــه وحيداً على رغم النـــصيحة والعتـــب

فلـــو فوّقـــت ســـهم المنـــون جفونـــه لقلب ســـوى قلبـــي تمنّيتـــه قلبـــي(١)

وقال متغزلاً، وهي من نفثاته، كما يقول:

للقلـــــب مـــــا شـــــاء الغـــــرام والجـــــسم حـــــصته الـــــسقام

---

(١) سلك الدرر للمرادي .ج٤ ، ص ٨٣ ومجلة الباحث ، العدد٥٢ سنة ١٩٨٨ ص ١٢٥، محمد أمين المحبي للدكتور عمر فروخ

عجبـــــاً لقلبـــــي لا يمـــــلّ جـــــوىً، ويؤلمــــه المــــلام
إنــــي أغـــار علـــى الهـــوى مــــن أن تؤلمــــه الأنــــام
وأروم مــــن حـــدق الظبــــا نظـــراً بــــه حتفــــي يــــرام
أفــــدي الــــذي منــــه يعــــا ر إذا بـــدا البـــدر التمـــام
وإذا جفــــاني مـــن هويــــ ـــــت صـــبرت حتـــى لا أضـــام
فعبــــوس أرديــــة الحيــــا عقبـــــاه للـــــروض ابتـــــسام
فعـــسى الـــذي أبلـــى يعيــــ ـــــن وينقـــضي هـــذا الخـــصام

وفي غزل المحبي ظاهرة نواسيّة تملأ شعره. فقد كان يستحلي الجمال في الصبية والغلمان كما كان يفعل أكثر شعراء عصره، فلا نجد ذكراً للمرأة في غزله. ويبدو هذا المنحى في قصيدة أنشدها لابن بيرام في القسطنطينية سنة ١٠٧٨هـ وكان مجلسه مجلساً أدبياً يؤمه الفضلاء للمذاكرة والمطارحة. ومن هذه القصيدة قوله:

دنا الركب مـن حـيّ تقـادم عهـده وهـيّج فيـه القلـب وجـد يجـده
دعتـه إلـى الـشكوى معـالم أنـسه ولكـنّ أسـرار الغـرام تـصدّه
سقاني مداماً رقّ في اللطـف جرمهـا فشف بها عـن أحمـر الـورد خـدّه
سلافاً يصير الصبح فـي كـشفه لنـا نسيج نـوار حيـك كالوشـي بـرده
أقمنـا بـه نملـي حـديث صـبابة إلى العمر أشهى مـن شـباب يـودّه
إلى أن دعـاني للـوداع فهـاج بـي حفـيّ سـعير يظهـر البـثّ وقـده
وقفـت وطرفـي لا أردد دمعـه وقـد كنـت حينـاً للفـراق أعـدّه
أنهنه طرف الشوق فـي كـلّ منهـل يكاد النـضا يبـدي، ولـم يبـد ورده

وللأمين المحبي مقطوعات شعرية لطيفة، وبعضها قل أن نجد مثيلاً لها عند غيره من الشعراء من حيث جدة الموضوع، ودفق العاطفة، وعمق الصلة بين الأب وابنه، وقد نظمها وهو يعاني تباريح الشوق والاغتراب في البعد عن والده لقد عصفت به ريح الحنين والى أبيه فضل الله، وكان غائباً في القسطنطينية، فبعث إليه رسائل عديدة،ومنها رسالة ضمنها هذه الأبيات. وفيها يقول:

لا كانـت الـدنيا، وأنـت بعيـد يـا واحـداً أنـا فـي هـواه وحيـد
وتركـت لـذّات الوجـود بأسـرها حتـى اسـتوى المعـدوم والموجـود

قسماً بمــا ألقــى عليــك مــن العــدا ومحبّ وجهك فــي الــورى محــسود

إن المحــبّ كمــا علمــت صــبابة فالــصبر يــنقص والغــرام يزيــد

فلقــد مــلأت القلــب منــك مهابــة فعلــيّ منــك، إذا خلــوت شــهيد

والحرص مــذموم بإجمــاع الــورى إلا عليــك، فانــه محمــود

وقد يلجأ المحبي إلى الحكمة ولا سيما في رصد بعض الأخطاء الاجتماعية. وهذا ما نجده في قصيدة أرسلها إلى أحد المعزولين الذي نحّي عن منصبه ظلماً وتعسفاً. فيقول:

إن الأميــر هــو الــذي أضــحى أميــرا يــوم عزلــه

إن زال ســلطان الــولا يــة لــم يــزل ســلطان عدلــه

والــسيف عنــد الاحتيــا ج إليــه يعــرف فــضله

والحــقّ ينفــر تــارة ويعــود معتــذراً لأهلــه

والبــدر يرجــع ثانيــاً بعــد الغــروب إلــى محلّــه

والعقــد ينثــر كــي يــنظ م ثانيــاً جمعــاً لــشمله

والخلــد موعــد آدم ســيعودها أيــضاً بأهلــه

لا يــأس مــن كــرم الكريــ م فثــق برحمتــه وفــضله

يمكن أن نعتبر أيضا هذه القصيدة من الاخوانيات، وهي تدل على تملك الشاعر لناصية الشعر، فينهض لهذا اللون في ألفاظ متينة، ومفردات أبعدته عن اصطياد المعاني البعيدة، معتمداً على عدد من الصور الفنية لتقريب المعنى وتوضيحه.

الشعر التعليميّ:

نظم المحبيّ في بعض القواعد النحوية وهي في (ياء التي) وفيها خمس لغات، كما يجوز ذلك قي (ياء الذي). فقد قال ابن مالك: «لك في ياء الذي وجهان: الإثبات والحذف، فعلى الإثبات تكون إما خفيفة ساكنة، وإما شديدة. فتكون مكسورة، أو جارية بوجوه الإعراب. وعلى الحذف فيكون الحرف الذي قبلها مكسوراً كما كان قبل الحذف، وإما ساكناً. ولك في ياء التي من اللغات الخمس ما لك في(ياء الذي). وقد نظم المحبيّ في ذلك فقال:

وفــي الــذي وفــي التــي لغــات خمــس رواهــا الــسادة الأثبــات

إســكان يــاء، ثــم تــشديد التــي بكــسر يــاء مطلقــاً فأثبتــا

ومعــه جــازت أوجــه الإعــراب أيــضاً وهــذا جــاء فــي الــصواب

وجـــاء حـــذف اليـــاء والتـــسكين ... والكـــسر أيـــضاً هكـــذا التبيـــين
فهـــذه الخمـــس أتـــت محـــرره ... واضـــحة مبينـــة مقـــرره[1]

انه نظم درج عليه الشعراء، تسهيلاً لحفظ قواعد النحو ولذلك عرف بالشعر التعليمي، ولم يفت المحبي الإسهام في هذا المجال.

الرثاء:

كان محمد أمين المحبيّ ينظم لكل مناسبة توحي إليه، أو تهز كيانه. وكان أكثر ما يهـزّ كيانه فقد أحد الأصدقاء أو الرؤساء من قومه في السياسة والأدب. فينظم معبراً عن معاناتـه الوجدانية. ويندفع متوخياً الصدق والعفوية دون تكلف، مالكاً زمام اللغة والشعر.

قال يرثي أحد الأعيان وقد حبس ثم قتل. فحزت هذه الحادثة في نفـسه، وأملـى عليـه الحزن هذه الأبيات:[2]

أسفي على بحـر النـوال ومـن لـه ... بـأس الملـوك وعفـة الزهـاد
لو أن بعض صـفاته اقتـسم الـورى ... لرأيـت أدناهم كـذي الأعـواد[3]
لـم يجـن ذنبـاً، غيـر أن زمانـه ... قـد فـوّض الأحكـام للحّـساد
هـابوه وهـو مقيّـد فـي سـجنه ... وكذا الـسيوف تهـاب فـي الأغمـاد
ذهـب الـسرور بفقـده، فكأنمـا ... أرواحنـا غـضبى علـى الأجـساد
يا ثالث الحـسنين، عاجلـك الـردى ... والحتف قد يـسري إلـى الأطـواد[4]
لـك بالكواكـب والـسحائب أسـوة ... فاذهب كما ذهب الـسحاب الغـادي[5]

هذه الصورة صادقة قوية، تحدث فيها الشاعر عن صفات الفقيد، ومنها الكرم والـشجاعة والتقوى، كما يصور الظلم والتعسف في العهد التركي، فالمرثي لم يرتكب ذنباً، ولكن الزمان فوض الأمر لمثل هؤلاء الحكام فاغتالوه وهو مقيد، كما السيف المغمد الذي يرهب الضعفاء .

---

(١) خلاصة الأثر، ج٣ ، ص٥٤

(٢) سلك الدرر للمرادي، ج ٤، ص ٩. ـ ومجلة الباحث، العدد، ٥٢ سنة ١٩٨٨، ص ١٢٥. عمر فروخ.

(٣) ذو الأعواد: هو نحوي بن سلامة الأسدي، كان له ضريبة على بني مضر(عرب الشمال) في كل عام، كان عزيزاً كريمـاً جداً ما لجأ إليه ذليل إلا عزّ، ولا خائف إلا آمنه، ولا جائع إلا أشبعه.

(٤) الأطواد: ج طود، الجبل.

(٥) الغادي: السحاب الآتي في الصباح.

هذا شعر المحبي بكل أطيافه وألوانه. إنه شعر رصين، يتوخى الشاعر في نظمه السهولة والوضوح واستعمال الألفاظ المألوفة المتداولة. وينأى عن الغريب غير المألوف. إنه شعر يخطو في رحاب الشعر التقليدي وذلك في البيان والتراكيب والقوافي، وهو لم يوفق دائما إلى الموسيقى الخالصة إلا في وصف دمشق وطبيعتها ورسم غوطتها، وقد شغف (بعاصمة الأمويين)، المدينة الجميلة فجاء شعره غنائياً مفعماً بالسحر والحب وجمال الوشي والتزيين.

وفاة المحبي وما رثي به:

محمد أمين المحبي هذا العالم والشاعر الذي رثى كثيراً من الأدباء فارق الحياة في سنة إحدى عشرة ومائة وألف للهجرة، الموافق لعام ١٦٩٩للميلاد، فكان لموته حزن في القلوب، فمضى مشيّعاً بالدمع والأسى، ودفن في دمشق في تربة الدحداح. بكته دمشق لخسارتها علماً من أعلام مسيرتها الثقافية. وقد رثاه عدد من الشعراء والأدباء، فكان رثاؤهم رثاء الأديب للأديب، وبكاء الشعر والقوافي على من ملك زمامها، فانقادت له أعنتها إلى أن سكت النشيد، وصمت اللحن، وانقطع قلم الشاعر والمؤرخ والمصنف عن الصرير.

وقد كان ممن رثاه الشاعر صادق الخراط(١) في قصيدة طويلة، منها هذه الأبيات:

هذا المصاب الذي كنا نحاذره ... القلب من هوله شقت مرائره

بئس الصباح، صباح البين لا طلعت ... شموسه، بل ولا لاحت بشائره

أهدى لنا جمل الأكدار مطلعه ... فلا رعى الله ما أهدت بوادره

كما رثاه الأديب مصطفى الصمادي(٢) بقصيدة طويلة منها:

كن خليلي على البكاء معيناً ... وأفض ماء مقلتيك معينا

وابك فرد الزمان، إنسان عين الد ... هر مولى الأنام هذا الأمينا

الإمام الهمام علاّمة الـ ... ـعصر وختم الأكارم الأفضلينا

كعبة الفضل، ركن بيت محب الد ... ين، كهف الأفاضل المحسنينا

ورثاه أيضاً الأديب الشاعر أحمد الكنجي(٣) بمطولة أخرى مطلعها:

---

(١) صادق الخراط بن محمد بن حسين الشهير بالخراط الدمشقي، شاعر مبدع، تولى نيابة محكمة الباب بدمشق، توفي سنة ١١٤٧هـ ــ ١٧٣٠ م.

(٢) مصطفى بن حسن بن محمد المعروف بالصمادي : شاعر وكاتب من أهالي دمشق قال عنه المحبي : (له شعر أعده من هدايا الزمان ،ولا أحسبه إلا من مفضلات الجمال والبهرمان) توفي بدمشق سنة ١١٣٧ هـ ، ١٧٢٤م.

(٣) احمد بن محمود الكنجي، أديب تولى نيابات الحكم ، كنيابة المحكمة الكبرى ، ومحكمة الميدان. توفي سنة ١١٠٧ هـ.

قفـــا صـــاحبيّ أعينـــا الحزينـــا ... ويا عـــين ســـحّي علـــى مـــا لقينـــا
ويـــا طـــول شـــوقي لـــدهر مـــضى ... ويـــا لهـــف قلبـــي علـــى الظاعنينـــا
وقـــد كنـــت أبكـــي أبـــي والعـــشير ... فهـــا أنـــا ذا اليـــوم أبكـــي الأمينـــا

ويشير الكنجيّ إلى بعض مؤلفات المحبيّ فيقول:

لعمـــري لقـــد عطـــر الكائنـــات ... بـــ«نفحـــة» أفـــضاله مـــا بقينـــا
ذوو الفـــضل كـــانوا إذا مـــا رأو ... ه خـــروا علـــى «ذيلـــه» ســـاجدينا
وكـــلّ تـــراه «مـــضافاً إليـــه» ... وفـــي كـــل علـــم لـــه راجعونـــا

هذا وقد رثاه عدد آخر من الشعراء، ومنهم الشاعر الأديب عبد الحيّ بن الطويل، الشهير بالخال[1] وسليمان الكاتب الحموي، وعبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرزاق، ومصطفى بن أحمد الترزي، ومحمد بن السمان، ومحمود المحمودي السؤالاتي جامع كتابه «ذيل النفحة» إذ قال راثياً ومؤرخا سنة وفاته:

أضحت ربوع الفضل بعـدك خاليـه ... وعيونـــه مـــن أجـــل فقـــدك باكيـــه
ناديت صحبي إن يكن قد فـارق الـد ... نيـــا الدنيّـــة والـــديار الفانيـــة
لا تحزنـــوا قـــد جاءنـــا تاريخـــه ... ذهـــب المحبـــي للجنـــان الباقيـــة

وقد جاء حساب هذا التاريخ هكذا:

ذهب المحبي للجنان الباقية

٧٠٧ ٩١ ١٦٤ ١٤٩ سنة ١١١١هـ

المصادر والمراجع:

١ــ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار الملايين، بيروت، لبنـــان، ط. الثالثـــة والخامـــسة، بيـــروت ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م.
٢ــ ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا محمـــد البغدادي، بغداد، منشورات مكتبة المثنى، ج١ــ٢.
٣ــ الباحث، مجلة، العدد الثاني والخمسون، تشرين أول وكانون الثاني، عام١٩٨٨م.

(١) عبد الحي بن علي بن محمود الشهير بالخال وبابن الطويل ، أديب وشاعر طرق أغراض الشعر المختلفـة. وقـال علـى طريقة المواليا والموشّح.

٤ـ تراجم بعض أعيان دمشق، عبد الرحمن بن شاشو، بيروت ١٨٨٦.
٥ـ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمن، ترجمة، د عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، ط ثالثة.
٦ـ تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، القاهرة، دار الهلال ،ج٣، ط١٩٥٧.
٧ـ جنى الجنتين في نوعي المثنيين، محمد أمين المحبي، دمشق، مكتبة القدسي،١٣٤٨هـ.
٨ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين المحبي، تح، عبد الحليم محمد الحلو، دار صادر، بيروت، ٤ أجزاء، عام١٢٨٤هـ.
٩ـ ديوان المحبي، مخطوط، بدار الكتب المصرية برقم ٤٠٤ شعر تيمور.
١٠ـ ذيل نفحة الريحانة، محمد أمين المحبي، تح، عبد الفتاح محمد الحلو، ط أولى، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٩١هـ ١٩٧١م.
١١ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل المرادي، مصر ١٣٠٦هـ.
١٢ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق، يوسف العش، ط، دمشق ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م.
١٣ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق، فهرس الشعر، عزة الحسن ١٣٨٤هـ١٩٦٤م.
١٤ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبد الله، الشهير بحاجي خليفة، استنبول ١٩٤١م.
١٥ـ معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة، د صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط أولى، ١٣٩١هـ ٩٧٨١م.
١٦ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط الترقي، دمشق ١٣٧٦هـ ١٩٥٧م.
١٧ـ المؤرخون الدمشقيون في العهد العثماني وآثارهم المخطوطة، د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط أولى، ١٩٦٤م.
١٨ـ نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، محمد أمين المحبي، تح عبد الفتاح محمد الحلو، ط أولى ١٣٨٩هـ ١٩٦٩ م.
١٩ـ هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ط استنبول ١٩٥١م.

خوانق دمشق

محمد عيد الخربوطلي(*)

نشطت الحركة الثقافية في بلاد الشام في عصر الأيوبيين ومن قبلهم الزنكيين ثم من بعدهم المماليك نشاطاً ملحوظاً، حيث كان عصرهم من عصور الخصب الثقافي والنضج الفكــري، كما شهد الغزارة في التأليف والتصنيف.

دور دمشق في رعاية العلم

كانت دمشق عاصمة كتاتيب ودور قرآن ودور حديث ومدارس فقــه ومــدارس طــب، ومجمع ربط ومحلاً للخوانق، فقد شهدت في العصر الأيوبي وحده مئتي منشأة علمية ما بين مدرسة وزاوية وخانقاه، لعبت دوراً كبيراً في تثبيت العلم ودعمه إلى الأمام، وكل هذا غيــر المساجد الممتلئة بحلقات العلم بكل فنونه، وقد ذكر العلموي في تنبيه الطالب وإرشاد الدارس أكثر من مئة وخمسين مدرسة مخصصة للقرآن والحديث والفقه والطب، غير الزوايا والربط والخوانق والجوامع(1).

فقد حظيت دمشق بعناية الملوك والسلاطين والأمراء والفضلاء عبــر كــل العــصور، فالأمويون اتخذوها مقراً لدولتهم وعمَّروها وحسَّنوها، والعباسيون وإن كانوا قد جعلوا مدينة

(*) باحث سوري.

(1) تنبيه الطالب وإرشاد الدارس للعلموي ــ الأدب في بلاد الشام د. عمر موسى باشا ١٢١ ــ ١٥٤.

بغداد قاعدة ملكهم وحرموا منها دمشق، فإن ذلك لم يمنعهم من الاهتمام بها والسهر على تحسينها، كما أن ذلك لم يفت في عضد نهضة دمشق العلمية التي استمرت آنذاك في طريقها تماشي نهضة بغداد جنباً إلى جنب، توزع معها النور على كل بلد يخفق في ربوعه علم الإسلام، لا سيما أنها كانت من نصيب حكام أقوياء عرفوا فضلها ومكانتها، فأحبوها وخصوها بكل رعاية واهتمام، وحضنوها كما يحضن العاشق زهرة وصلته ممَّن يُحب.

فأثناء ضعف الخلافة العباسية، وانهيار دولة السلاجقة، وقيام دويلات في البلاد الشامية، استأثر نور الدين محمود بن زنكي (٥٥١ ــ ٥٦٩هـ) بحكم دمشق، ورغب هذا السلطان أن يضم إلى سمعته الطيبة مكانة علمية، فاقتدى بالوزير السلجوقي نظام الملك (المتوفى سنة ٤٨٥هـ) الذي أنشأ في النصف الأول من القرن الخامس الهجري المدارس النظامية، في رعاية العلم والعمل على نشره وتعميمه، فأعدَّ مملكته لتواصل حركة النشاط الذي بدأه نظام الملك، ولتتلقى عن بغداد وخراسان ما ضعفتا عن القيام به بعد انهيار سلطان السلاجقة، واهتم نور الدين بدمشق، فصارت في أيامه مقراً للعلماء والفقهاء والأدباء والشعراء والأطباء، ولذلك صرف همته إلى إنشاء المدارس والربط والخوانق والمساجد والبيمارستانات، وترتيب أمورها، وأكثر من دور الحديث والفقه، فقصده العلماء والفقهاء والأدباء، وتعد المدرسة النورية التي بناها في مدينة دمشق، ومن ثم البيمارستان مفخرة لعهده ورمزاً لحكمه.

وجاء بعده صلاح الدين (٥٣٢ ــ ٥٨٩هـ) فأقام الدولة الأيوبية، التي تعتبر وليدة الحرب مع الفرنجة، ومع كل هموم الحروب التي قادها، سار على خطا نور الدين في بناء المدارس ونشر العلم.

كما سار من ورائه وعلى خطاه أبناؤه وأحفاده، فسعدت دمشق بهم، ومعظم ما نراه اليوم من آثار، إنما تدل عليهم وعلى أعمالهم.

وجاء العصر المملوكي فترك بعض منشآت التعليم، فقد اهتم أمراؤهم وسلاطينهم ببناء الترب أكثر من غيرها لتخلدهم.

ومن جملة ما بني في العصر النوري والأيوبي والمملوكي في دمشق، المساجد والمدارس والزوايا والربط والخوانق. وسنخصص في هذا البحث الحديث عن الخوانق التي بنيت في دمشق وإن كان معظمها اندثر ولم يبق له أثر، أو اعتدي عليها من قِبل البعض، فإما ضموها لمنازلهم أو باعوها مع أوقافها، أو أنها حولت إلى مخازن للتجارة كما فُعل بكثير من مدارس دمشق وخاناتها وحماماتها وبيوتها القديمة..!

الخوانق:

تعد الخوانق من جملة المؤسسات التي بنيت في دمشق لتلقي العلم إلى جانب أغراض أخرى أنشئت من أجلها.

والخوانق جمع خانقاه ويقال لها الخانكاه، وهي كلمة فارسية الأصل معناها البيت، ثم أُطلق على دار الصوفية، أو المكان الذي ينقطع فيه بعض الناس للعزلة أو العبادة، وكانت تُبنى غالباً على شكل مساجد للصلاة، إلاّ أن فيها غرفاً عديدة لمبيت الفقراء والصوفية، وبيتاً كبيراً لصلاتهم مجتمعين، وللقيام بأدوارهم وأذكارهم، ولا تقام فيها الجمعة، ولا تضم مئذنة أو منبراً للخطابة.

وبالإضافة للعبادة كانت الخانقاه تقوم بدور المدرسة وإن كان على شكل مُصغّر، فقد كانت تقام في الخوانق دروس الفقه والقرآن والعربية والتصوف والحديث، وكانوا يجعلون فيها خزائن للكتب والمصاحف، وربما كانوا يضعون فيها بعض الكتب الفلكية وآلاتها، وبعض الخوانق كانت تدرس الفقه على المذاهب الفقهية الأربعة، كما كانت تدرس القرآن والحديث.. وكان لكل مادة مدرس، وله راتب من واقف الخانقاه، كما كان الطلاب والفقراء المتفرغين يتقاضون راتباً هو عبارة عن طعام يومي وكساء، كما كان يتوفر لهم الدواء والشراب وكل وسائل الراحة ليتفرغوا لطلب العلم وللعبادة داخل الخانقاه، وقد عُرفت الخوانق في كل البلاد العربية والإسلامية، خاصة أيام الأيوبيين والمماليك والعثمانيين، وإن كان بعضها قد عرف مبكراً، إنما كان على شكل محدود وقليل[1].

خوانق دمشق:

سنبين في هذه الدراسة خوانق دمشق المندثرة والباقية حتى يومنا هذا، ولم يذكرها كلها مُؤلِّفٌ واحد، إنما تفاوت ذكرها وعددها من مؤرخ لآخر، ومن كتاب تخصص في ذكر المنشآت العلمية إلى غيره تخصص في خطط دمشق.

وخوانق دمشق هي:

١ـ الخانقاه الأسدية: أنشأها أسد الدين شيركوه سنة ٥٦٠هـ وهو منشئ المدرسة الأسدية بالشرف القبلي، كانت الخانقاه في منطقة سوقي القطن والصوف اليوم، ولكن لا أثر لها.

(١) خطط المقريزي ٢/ ٤١٤ ـ خطط الشام محمد كرد علي ٢/ ١٣٩ ـ خطط دمشق أكرم حسن العلبي ٣٩٩ ـ التربية عبر التاريخ د. عبد الله عبد الدائم ١٦٠ ـ ١٦١ ـ الدارس في أخبار المدارس عبد القادر النعيمي ٢/ ١٣٩ ـ البداية والنهاية للحافظ ابن كثير ١٢/ ٥٢١.

وقال ابن عساكر عند ذكره القنوات: «وفي درب الهاشميين قناة، ودرب الهاشميين هو داخل باب الجابية». ويعرف بدرب الوزيري، وقال أبو شامة في الروضتين: «الخانقاه الأسدية داخل باب الجابية بدرب الهاشميين»(١).

٢ـ الخانقاه الإسكافية: أنشأها في العهد الأيوبي شرف الدين محمد بن الإسكاف سنة ٦٥١هـ/ ١٢٥٢م، على نهر يزيد بسفح قاسيون وتعرف بخانقاه ابن الإسكاف، ولا أثر لها اليوم(٢).

٣ـ الخانقاه الأندلسية: أنشأها في العهد الأيوبي محمد بو يوسف الأندلسي في حي الكلاسة بلصق المدرسة الجقمقية على يسار الخارج من الجامع الأموي شرقي المدرسة العزيزية والأشرفية وقبالة السميساطية.

من المحتمل أن يكون إنشاؤها سنة ٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م، ويذكر الحصني في منتخبات التواريخ أنها صارت داراً.. ونوافذها تطل على الأموي، وأكد بدران أنها من المفقودات(٣).

٤ـ الخانقاه الباسطية: أنشأها في العهد المملوكي القاضي زين الدين عبد الباسط بن خليل ناظر الجيوش سنة ٨٣٦هـ/ ١٤٣٢م، وكانت داراً لعبد الباسط بمنطقة الجسر الأبيض غربي المدرسة الإسعردية، ويذكر الحصني أن أحد أهالي الصالحية باعها للفريق نوري باشا العثماني حيث بنى داراً فيها، وأخرى لأبناء السبيل، ولا أثر لها اليوم، وذكر العلموي أنه من أوقافها الكثيرة بستان الشياح في قرية كفربطنا، ولكن استلمها أُناس بعد عائلة النابلسي فأكلوا أوقافها، والخانقاه كلها لا أثر لها اليوم، كما كانت تعرف بالمدرسة الباسطية أيضاً(٤).

٥ـ الخانقاه الحسامية الأولى: أنشأتها في العهد الأيوبي الخاتون ست الشام أخت صلاح الدين الأيوبي وأم حسام الدين لاجين، في محلة الشبلية (ساحة الميسات اليوم) إلى الشمال

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٣٩ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٠ ـ خطط دمشق للعلبي ٣٩٤ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٢ ـ ثمار المقاصد لابن عبد الهادي ٩٤ ـ ٩٥ ـ تاريخ ابن عساكر ١/ ٢٤٨، معجم دمشق التاريخي للشهابي ١/ ٢٤٥.

(٢) الدارس للنعيمي ٢/ ١٤٠ ـ مختصر تنبيه الطالب للعملوي ١٤٠ ـ مفاكهة الخلان لابن طولون ٢/ ١١٤ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٢ ـ خطط دمشق للعلبي ٣٩٤ ـ معجم دمشق التاريخي للشهابي ١/ ٢٤٦.

(٣) الدارس للنعيمي ٢/ ١٤١ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٠ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٢ ـ خطط دمشق للعلبي ٣٩٤.

(٤) الدارس للنعيمي ٢/ ١٤١ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤١ ـ القلائد الجوهرية لابن طولون ١/ ٢٧٤ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٣ ـ خطط دمشق للعلبي ٣٩٥.

المجاور للمدرسة الشبلية البرانية، عند جسر كحيل الذي عرف فيما بعد بجسر الشبلية، وذلك حوالي سنة ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م، وقد أسرع الخراب إلى الخانقاه فلا أثر له اليوم(١).

٦ــ الخانقاه الحسامية الثانية: كانت في الشرف القبلي حيث مباني جامعة دمشق اليوم، ولا علاقة لها بالخانقاه الحسامية المتقدمة، ولم تتوفر أية معلومات عنها، إلاّ أنها دُرست فلا أثر لها اليوم(٢).

٧ــ الخانقاه الخاتونية: أنشأتها في العهد الأيوبي الخاتون عصمة الدين بنت الأمير معين الدين أنر، زوجة نور الدين ومن بعده صلاح الدين في حوالي سنة ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م، وكانت تقع في أول الشرف القبلي بحكر السماق ملاصقة لجامع تنكز من شرقيه، في شارع النصر اليوم، كانت موجودة سنة ١٣٣٥هـ، ولكن لا أثر لها اليوم، وقد سماها العلموي اللطفية، كما كانت تعرف بخانقاه خاتون، هدمت عند هدم جامع تنكز القديم بعد سنة ١٩٤٥م(٣).

٨ــ الخانقاه الدويرية: أو خانقاه دويرة حمد، أقدم خانقاه في دمشق، أنشأها أبو الفرج حمد ابن عبد الله الدمشقي المقرئ، الذي كان من عدول دمشق في سنة ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م، وكانت في منطقة باب البريد بدرب السلسلة، وقد وجد مع زوجته وصبي يقربه مذبوحين في دويرته في ظروف غامضة، وذلك في سنة ٤٠١هـ، وكان لهذه الخانقاه أوقاف كثيرة، لكن لا أثر اليوم لها ولا لأوقافها الكثيرة(٤).

٩ــ الخانقاه الروزنهارية: أنشأها في العهد الأيوبي أبو الحسن الروزنهاري سنة وفاته ٦٢٠هـ ودفن فيها، وهي ملاصقة لباب الفراديس من جهة الشمال على نهر بردى، وقد عرفت في العصر العثماني بجامع الكردي، فذكر طلس في ذيل المقاصد أنها جعلت دوراً للسكن بعدما اعتدي عليها، ولم يبق منها إلاّ جزء يسير جعل مصلى، وقال العلبي حتى المصلى اعتدي عليه وصار محلاً لصناعة الحلويات، وذلك حوالي سنة ١٣٧٠هـ(٥).

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٤٣ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٣ ــ القلائد الجوهرية لابن طولون ١/ ٢٧٨ ــ ٢/ ٤٨٧ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٤ ــ خطط دمشق للعلبي ٣٩٦.

(٢) الدارس للنعيمي ١/ ٣٤٠ -خطط دمشق للعلبي ٣٩٦.

(٣) الدارس للنعيمي ٢/ ١٤٤ ــ ٢٤٤ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٣ ــ القلائد الجوهرية لابن طولون ١/ ١٠٥ ــ ١٠٧ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٤ ــ خطط دمشق للعلبي ٣٩٦.

(٤) الدارس للنعيمي ٢/ ١٤٦ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٤ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٥ ــ خطط دمشق للعلبي ٣٩٧.

(٥) ثمار المقاصد لابن عبد الهادي ٢١٩ ــ الدارس للنعيمي ٢/ ١٥٠ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٤ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٦ ــ خطط دمشق للعلبي ٣٩٧.

١٠ـ الخانقاه السميساطية: من أشهر خوانق دمشق، أنشأها علي بن محمد السلمي السميساطي من رؤساء دمشق، وكان مهندساً وعالماً بعلوم الهيئة، وعند وفاته في سنة ٤٥٣هـ دفن بداره بباب الناطفانيين التي أوقفها وجعلها خانقاه، كما أوقف علوَّها على الجامع الأموي، هذه الدار كانت لعبد العزيز بن مروان ولابنه عمر، وفي عهد تاج الدولة تتش فتح لها باباً إلى دهليز الأموي، وقد ذكر بدران في منادمة الأطلال أن أحمد المنيني سكن في إحدى حجراتها في سنة ١١٠٠هـ، ودرس فيها ومن بعده أحفاده حتى سنة ١٣٢٥هـ، وأكد بدران أنه في سنة ١٣٢٨هـ كان فيها ٣٢ حجرة أرضية وعلوية وبعض الطلبة، جددتها الأوقاف سنة ١٣٢٩هـ وتحولت إلى مدرسة شرعية، ومازال بناؤها قائماً إلى اليوم.

ويذكر أسعد طلس في ذيله على ثمار المقاصد ليوسف بن عبد الهادي أنه لما احترقت دائرة الأوقاف الإسلامية في جامع الدغمشية اتخذت الدائرة المدرسة السميساطية مقراً لها إلى سنة ١٩٣١، ثم تركت لتصير معهداً علمياً.. وهي لها جبهة حجرية غربية، حديثة البناء، أمام طريق باب الجامع الأموي الشمالي، وضعت عليه رخامة كتب عليها أنه جدد سنة ١٣٣٩هـ، وفيها صحن مفروش بالحجارة السود والبيض، ويحيط بها من جهاتها الأربع غرف علوية وأرضية.. وعرفت أيضاً بالخانقاه الشميصاتية وبدويرة السميساطي(١).

١١ـ الخانقاه الشبلية: أنشأها في العهد الأيوبي شبل الدولة كافور الحسامي المعظمي المتوفى سنة ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م، منشئ المدرسة الشبلية البرانية في الصالحية من جهة العفيف، وذلك في سنة وفاته ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م، وكانت الخانقاه شمال المدرسة، يفصل بينهما الطريق في محلة الشبلية (ساحة الميسات اليوم) ويذكر المنجد أنه رأى في حدود سنة ١٩٤٧م نصف عتبتها العليا، وقد رميت في تربة العفيف أبي الفوارس، ولا أثر للخانقاه اليوم(٢).

١٢ـ الخانقاه الشريفية: أنشأها شهاب الدين أحمد بن شمس الدين محمد المعروف بابن الفقاعي، وذلك في سنة ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م، وهي شرقي دار الحديث الأشرفية الجوانية وغربي المدرسة العادلية الصغرى لصيق المدرسة الطومانية، ويذكر الحصني أن قسماً منها

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٥١ ـ ١٥٢ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٤ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٧٦ ، ٢٧٩ ـ خطط دمشق للعلبي ٣٩٨ ، ٣٩٩ ـ لطف السمر للغزي ٣٥٣ ، ٣٥٤ ـ ثمار المقاصد لابن عبد الهادي ٢٢٦.

(٢) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٣ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٦ ـ القلائد الجوهرية لابن طولون ١/ ١٩٤، ١٥٦، ٣٥٨ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٠ ـ خطط دمشق للعلبي ٣٩٩، ٤٠٠.

دخل في طريق سوق الحميدية، والقسم الآخر تحول إلى مخزن، ولا أثر للخانقاه اليوم، فمكانها أسواق تجارية[١].

١٣ـ الخانقاه الشقاريّة: كانت بجوار الربوة من جهة الشرق، ببستان المادنة، تحت النيرب الأعلى والدوّاسة (في الطرف الغربي لحديقة تشرين اليوم) ولا تتوفر عنها أية معلومات، إلاّ أنها درست[٢].

١٤ـ الخانقاه الشنباشيّة: أنشأها في العهد الأيوبي أبو عبد الله الشنباشي سنة ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م، بحارة بلاطة في زقاق المحكمة الآخذ من سوق الخياطين إلى الحريقة اليوم، كما أكّد ابن شداد، أما بدران فيقول أنها كانت في حارة الشماعين جنوب مأذنة الشحم في الشاغور الجواني، تحولت هذه الخانقاه في أواخر العهد العثماني إلى مدرسة للإناث، ثم صارت مكتباً للأطفال، وهي اليوم منزل للسكن فيه آثار واضحة تدل على أنه مغصوب، وبجانبه من القبلة المدرسة الطفطائية المعروفة باسم جامع الطفطافية، وعرفت أيضاً بخانقاه الشنباشي وبمسجد الشنباني[٣].

١٥ـ الخانقاه الشهابية: أنشأها في العهد المملوكي الأمير أيدكين بن عبد الله الشهابي من خيار الأمراء بدمشق في سنة ٦٧٠هـ/ ١٢٧٨م، كانت في محلة الكلاسة غربي العادلية الكبرى وشمال المعينية، وقد خربت أيام تيمورلنك ٨٠٣هـ وجعلت بيتاً لآل العدوي كما ذكر العلموي في تنبيه الطالب، ولا أثر لها اليوم[٤].

١٦ـ الخانقاه الشومانية: أنشأها شومان ظهير الدين أحد مماليك بني أيوب، ولم يذكر العلموي أكثر من ذلك عنها، ويقول بدران: «لعلها بعض المدرسة الشومانية»[٥].

١٧ـ خانقاه الشيخ صدر الدين البكري المحتسب: أنشأها نجم الدين أيوب والد السلطان صلاح الدين الأيوبي في درب قطيطة بناحية باب البريد، ولا تتوفر أية معلومات عنها إلاّ أنها درست[٦].

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٣ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٧ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٠، ٢٨١ ـ خطط دمشق للعلبي ٤٠٠ نقلا عن الحصني.

(٢) مخطط الصالحية لدهمان الرقم ١٢٩ ـ معجم دمشق التاريخي للشهابي ١/ ١٤٩.

(٣) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٣ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٦ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٨١ ـ خطط دمشق للعلبي ٤٠١.

(٤) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦١ ـ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٦ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٠ ـ خطط دمشق للعلبي ٤٠١.

(٥) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦١ ـ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٠.

(٦) معجم دمشق التاريخي للشهابي ١/ ٢٥٠..

١٨ــ خانقاه الطاحون: كانت بالوادي خارج البلد، وينسب بناؤها لنور الدين محمود بن زنكي، ولي مشيختها الشيخ سعيد الكاشاني الفرغاني شارح تائية ابن الفارض في مجلدين، توفي سنة ٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م، ولا تتوفر معلومات أخرى عنها، إلا أنها درست(١).

١٩ــ الخانقاه الطواويسية: أنشأتها صفوة الملك لابنها شمس الملوك دُقاق بن تتش في سنة ٥٠٤هـ/ ١١١٠م، وهي من أقدم الآثار السلجوقية بدمشق، كانت مكان سينما الأهرام اليوم بشارع بور سعيد، وبعدما هدمت بني مكانها مقهى الهافانا وسينما الأهرام وأبنية تجارية، وأطلق اسمها على الجامع المقابل، ويقول بدران: «جدرانها الغربية إلى جهة الصالحية، وبها قبة شاهقة وإلى جانبها الغربي مسجد، ولها فسحة كبيرة، وهي غنية بمائها فقيرة مما بنيت لأجله». وقد نشر سوفاجيه صورة للخانقاه سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٠م قبل هدمها، وفي الروضتين... قبر سلطان دمشق دقاق تحت قبة الطواويسة، وذكر ابن شداد أن الطواويسية مسجد كبير فيه قبر الملك دقاق في الشرف الأعلى وفي الرباط دفنت أم دقاق، وفي سنة ٦٢٦هـ حوصرت دمشق وأوذيت الرعية وجرت بينهم وبين عسكر الناصر وقعات، ونهبت الغوطة والحواضر وأحرقت خانقاه الطواويس(٢).

٢٠ــ الخانقاه العزيَّة: أنشأها الأمير عز الدين أيدمر الظاهري المتوفى في القاهرة سنة ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م على نهر ثورا في الجسر الأبيض جنوب الخانقاه الباسطية، على يمين المتوجه من الجسر إلى جامع الروضة اليوم، وكانت تضم رباطاً وتربة، وقد خربت منذ القرن العاشر، وصار مدفنها مدفناً لآل العمري، ولا أثر للخانقاه أو المدفن اليوم بعدما هدمت المنطقة كلها وأقيمت مكانها عمارات حديثة، وكان يقال لها الخانقاه الإيدمرية(٣).

٢١ــ الخانقاه القصاعية: أنشأتها الخاتون فاطمة بنت كوكجا سنة ٥٩٣هـ في منطقة القصاعين (الخيضرية اليوم داخل باب الجابية) وقد عرفت بالمدرسة القصاعية، ولا أثر لها اليوم(٤).

٢٢ــ خانقاه القصر: أنشأها شمس الملوك في العهد السلجوقي سنة ٥٢٨هـ/ ١١٣٤م في منطقة الميدان الأخضر (المرج) وكانت مطلة على القصر الأبلق الذي صار مكانه التكية

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٤ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٧ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٢.

(٢) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٤ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٧ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٢، ٢٨٣ ــ خطط دمشق للمنجد ٦٠ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٢ ــ ثمار المقاصد لابن عبد الهادي ١٢٢.

(٣) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٦ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٤٩ ــ القلائد الجوهرية لابن طولون ١/ ٢٧٤، ٢٨٢ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٣، ٢٨٤ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٢ ــ المواكب الإسلامية لابن كنان الصالحي ١/ ٣٢٦.

(٤) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٨ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥١ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٤ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٣، ٤٠٤.

السليمانية، ولذلك سميت بالقصر، ولا أثر لها اليوم، وأكد بدران أن آثارها قد محيت ولم يبق منها شيء[1].

٢٣ــ الخانقاه الكُجّانية: أنشأها الأمير مجاهد الدين إبراهيم الكجحاني في سنة ٧٦١هــ/ ١٣٥٩م بعدما اشترى دار الأمير بلاط، وكانت تقع بين الخانقاه الطواويسية وبين المدرسة الغزية بالشرف الأعلى (مكان مقهى الكمال الصيفي)، ولا أثر لها اليوم حيث درست[2].

٢٤ــ خانقاه الكُجّي: أنشأها الشيخ صدر الدين الكُجّي التبريزي ثم البغدادي، كانت في محلة الخلخال بجوار المنيبع (مكان جامعة دمشق القديمة المطل على نهر بانـاس وأرض معرض دمشق الدولي القديم)، وقد درست فلا أثر لها اليوم[3].

٢٥ــ الخانقاه المجاهدية: أنشأها مجاهد الدين إبراهيم سنة ٦٥٦هــ/ ١٢٥٨م في الشرف القبلي (مكان مشافي جامعة دمشق اليوم) وكان أمير جاندار الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الملك الكامل بن الملك العادل، وقد درست ولم يبق لها أثر[4].

٢٦ــ الخانقاه الناصرية الأولى: كانت في محلة العمارة الجوانية خلف قيسارية الصرف، وخلف المدرسة الناصرية الجوانية، وكانت في الأصل داراً للسلطان صلاح الـدين يوسـف آخر سلاطين العهد الأيوبي، وقد درست[5].

٢٧ــ الخانقاه الناصرية الثانية: أنشأها الملك الناصر يوسف بن عثمان الملـك العزيـز الأيوبي، بسفح قاسيون بجوار تربته على نهر يزيد، وقد نقل بدران عن النعيمي: «... وهي بمحلة الفواخير بسفح قاسيون قبلي جامع الأفرم»، ولم يبق منها بقية تذكر، حيث احتاج نهر ثورا إلى عمارة جوانبه فأخذت حجارة تلك الأبنية لبناء جوانب النهر، وهذا عدا ما تناولتـه الأيدي واختلسته، ثم سويت الأرض وجعلت حواكير وبساتين، فلا أثر لها اليوم[6].

٢٨ــ الخانقاه النجمية: أنشأها الملك الأفضل نجم الدين أيوب والد صلاح الدين في سـنة ٥٦٠هــ/ ١١٦٥م في منطقة باب البريد، قرب المدرسة المعينية (العصرونية) وذكـر أبـو شامة في الروضتين: «أنها داخل الدرب بزقاق العونية بباب البريد»، ولا أثر لها اليوم[7].

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٧ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥١ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٤ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٤.

(٢) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٨، ١٦٩ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥١ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٥ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٥.

(٣) معجم دمشق التاريخي للشهابي ١/ ٢٥٢.

(٤) الدارس للنعيمي ٢/ ١٦٩ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥١ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٥ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٥.

(٥) الدارس للنعيمي ٢/ ١٧٨ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥٤ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٩.

(٦) الدارس للنعيمي ٢/ ١٧٨ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥٤ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٨.

(٧) الدارس للنعيمي ٢/ ١٧٤ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥٣ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٧ ــ خطـط دمـشق للعلبـي ٤٠٦ ــ الروضتين في أخبار الدولتين لعبد الرحمن أبي شامة ١/ ١٨٣، ٢٠٩.

٢٩ــ الخانقاه النجيبية: أنشأها في العهد المملوكي الأمير جمال الدين آقوش النجيبي الصالحي سنة ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م، صاحب المدرسة النجيبية، وكانت مطلة على القصر الأبلق وميدان المرج الأخضر، ولا أثر لها اليوم، وقد رجح الشهابي أنها بمحلة الحلبوني اليوم: «إنها يقال لها النجيبية البرانية وخانقاه القصر لمجاورتها للقصر الأبلق» وفي النجيبية اعتقل ابن خلكان من قبل الأمير سنجر وأقام مقامه ابن سني الدولة قاضياً، وحرمه الإقامة بالمدرسة العادلية الكبرى، وأمر بحمل أهله إلى الصالحية، لكن فرماناً جاء من سلطان مصر أقره على القضاء[١].

٣٠ــ الخانقاه النحاسية: أنشأها في العهد المملوكي الخواجا شمس الدين بن النحاس الدمشقي سنة ٨٦٢هـ/ ١٤٥٨م بجانب قبر المؤرخ أبي شامة جنوب مقبرة الدحداح، ومازالت عامرة إلى اليوم، ويطلق عليها اسم جامع النحاس، وذكر بدران أنه احتيل على وقفها وعلى قسم منها حيث تحول إلى دور للسكن، وفيها ثلاثة قبور[٢].

٣١ــ الخانقاه اليونسية: أنشأها في العهد المملوكي الأمير يونس دوادار الملك الظاهر برقوق سنة ٧٨٥هـ/ ١٣٨٣م وأعاد بناءها سنة ٧٩٠هـ قبل مقتله بعام واحد، كانت بأول الشرف الشمالي شرقي الخانقاه الطاووسية والمدرسة العزية، احترقت دكاكين وقفها خارج باب الفرج أيام المؤيد شيخ المحمودي، فعمرها وأدخلها في وقفه، وأبدلهم عنها الحمام.. خارج باب الفرج والفراديس[٣].

٣٢ــ الخانقاه النهرية: لم يعرف بانيها أو واقفها، لكن في سنة ٧٩٤هـ وليها أول مدرسيها وهو شمس الدين بن الحسيني، وكانت في أول شارع القنوات، إلى الغرب من مدفن خمار، بنيت حوالي سنة ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م، وبقي منها في زمن الحصني (١٨٧٤ ــ ١٩٤٠) الباب والشباك، والباقي صار بستاناً وداراً للسكن، ونقل بدران عن النعيمي أنها تعرف بخانقاه عمر شاه، وهي من الدوارس حيث لم يبق منها أثر[٤].

---

(١) الدارس للنعيمي ٢/ ١٧١ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥٢ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٦ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٦ ــ معجم دمشق التاريخي للشهابي ١/ ٢٥٣.

(٢) الدارس للنعيمي ٢/ ١٧٣ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥٣ ــ مفاكهة الخلان لابن طولون ١/ ٦٩، ٣٤٧ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٨٧ ــ ذيل ثمار المقاصد لطلس ٢٥٧ ــ خطط دمشق للعلبي ٣٩٥.

(٣) الدارس للنعيمي ٢/ ١٨٩ ــ مختصر تنبيه الطالب للعلموي ١٥٦ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٩٣ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٨.

(٤) منتخبات التواريخ للحصني ٩٦٥ ــ منادمة الأطلال لبدران ٢٩٣ ــ خطط دمشق للعلبي ٤٠٨.

٣٣ـ الخانقاه الداودية: أنشأها مع زاوية زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود القادري (٧٨٣ ـ ٨٥٦هـ) في قرية الحسينية من وادي بردى بدمشق على طريق بعلبك وطرابلس[١].

خاتمة:

هذه إطلالة مختصرة على بعض معاهد العلم التي كانت في دمشق، والمتمثلة بالخوانق التي اندثر معظمها ولم يبق منها إلى اليوم إلاّ بعضها وهو قليل.. هذه الخوانق التي أنشئت بالأصل لتكون مقراً للصوفية المنقطعين للعبادة، ولكنها تطورت وصارت شبه مدرسة تقام فيها الدروس الدينية من قرآن وتفسير وفقه.. إنها مَعلم من معالم وصروح العلم التي عرفت بدمشق كما عرفت في غيرها أيضاً.

المصادر والمراجع:

١ـ الأدب في بلاد الشام في عصور الزنكيين والأيوبيين والمماليك ـ د. عمر موسى باشا ـ ط ٢ ـ ١٩٧٢ دمشق.
٢ـ البداية والنهاية للحافظ إسماعيل بن كثير الدمشقي تحقيق محمد بيومي وآخرون، ط دار الإيمان مصر ـ المنصورة. بلا تاريخ.
٣ـ تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر ـ المجلد الأول تحقيق صلاح الدين المنجد ـ ط المجمع العلمي العربي دمشق ١٩٥١.
٤ـ التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين ـ د. عبد الله عبد الدائم ـ ط ٦ ـ بيروت ١٩٨٧.
٥ـ ثمار المقاصد في ذكر المساجد ـ يوسف ابن عبد الهادي ـ تحقيق محمد أسعد طلس ـ ط المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٤٣.
٦ـ خطط المقريزي ـ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي ـ ط١ ـ القاهرة ١٣٢٦هـ.
٧ـ خطط الشام ـ محمد كرد علي ـ ط بيروت ١٩٧١.
٨ـ خطط دمشق ـ أكرم حسن العلبي ـ ط دار الطباع دمشق ١٩٨٩.
٩ـ خطط دمشق ـ د. صلاح الدين المنجد ـ ط بيروت ١٩٤٩.

(١) ثمار المقاصد ليوسف بن عبد الهادي ١٥٤.

١٠ــ مخطط الصالحية ــ محمد أحمد دهمان ــ ط المجمع العلمي العربي بدمشق.
١١ــ الدارس في أخبار المدارس ــ عبد القادر النعيمي ــ تحقيق جعفر الحسيني ــ مطبوعات المجمع العلمي العربي دمشق ١٩٥١.
١٢ــ ذيل ثمار المقاصد ــ محمد أسعد طلس ــ ط ١ ــ مع ثمار المقاصد ١٩٤٣ ــ المعهد الفرنسي بدمشق ــ ط بيروت.
١٣ــ الروضتين في أخبار الدولتين ــ شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي العروف بأبي شامة ط دار الجيل ــ بيروت ــ بلا تاريخ.
١٤ــ القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية ــ محمد بن طولون الصالحي ــ تحقيق أحمد دهمان ــ ط١ مكتب الدراسات الإسلامية دمشق ١٩٤٩.
١٥ــ لطف السمر وقطف الثمر ــ نجم الدين الغزي ــ تحقيق محمود الشيخ ط وزارة الثقافة بدمشق ١٩٨١ ــ ١٩٨٢.
١٦ــ مختصر تنبيه الطالب وإرشاد الدارس ــ عبد الباسط العلموي ــ تحقيق د،. صلاح الدين المنجد ــ ط مديرية الآثار القديمة العامة بدمشق ١٩٤٧.
١٧ــ منادمة الأطلال ومسامرة الخيال ــ عبد القادر النعيمي ــ ط دار ابن عابدين ــ دمشق ١٩٨٦.
١٨ــ معجم دمشق التاريخي ــ د. قتيبة الشهابي ــ ط وزارة الثقافة بدمشق ١٩٩٩.
١٩ــ مفاكهة الخلان في حوادث الزمان ــ ابن طولون الصالحي ــ تحقيق محمد مصطفى ــ ط وزارة الثقافة بالقاهرة ١٩٦٢.
٢٠ــ منتخبات التواريخ لدمشق ــ تقي الدين الحصني ــ ط دمشق ١٩٢٧.
٢١ــ المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية ــ محمد بن عيسى بن كنان الصالحي الدمشقي ــ ط وزارة الثقافة بدمشق ١٩٩٢ ــ تحقيق د. حكمت إسماعيل.

ـالمنازل والدّيارـ
نحو إقامة القراءة في موطن الشعر

وفيق سليطين

يُعدُّ كتاب «المنازل والديار»(١) لأسامة بن منقذ واحداً من كتب المختارات الشعريّة الموضوعية، جمع فيه المؤلف مادةً واسعة من أشعار من سبقوه في موضوع بكاء المنازل والديار، وذكر الربوع والمغاني، ومساءلة الرسوم والآثار، والوقوف على الدّمن والأطلال، وحشد فيه زهاء خمسة آلاف بيت من الشعر العربي، وزّعها على ستةَ عشر فصلاً، تبدأ بالمنازل، وتثني بذكر الديار، ومن بعدها المغاني، وهكذا تتوالى فصول الكتاب حتى تستوفي سائر المفردات الأخرى المتصلة بموضوع التأليف.

في معنى التأليف: البناء والاستدارة.

يذكر محمد أبو الفضل إبراهيم، في تصديره الكتاب، أن أسامة «ألّفه عزاءً لنفسه، وتأساءً لقلبه، حين عاد إلى بلده بعد رحلة بعيدة، فوجدها رسوماً عافية، وأطلالاً بالية، ومنازل خاوية، بعد زلزال مروّع أليم». وقد جرى، في عمله هذا، على تقديم أشعار السابقين، وتأخير ما يختاره من شعره وشعر أهل بيته، ليختِم به هذا الفصل أو ذاك من فصول الكتاب. وعلى هذا النحو تبدو أشعار المتقدمين أساساً يركّب طبقاته، بعضها على بعض، حتى يستوي البناء بما يضيفه إلى عمارته من طبقة جديدة، تعلو ذلك الأساس، وتتشكل على غراره.

هكذا تتخذ أشعار أسامة وذويه موقعها في هذا البناء العمودي الشاهق، وإذا كانت هي طابقه العُلوي المشرع على الضوء، فإن جذورها تضرب بعيداً في عمق هذا البنيان، الذي تشكل أشعار المتقدمين قبوه المطمور، وأساسه الراسخ، وأعمدته الناهضة. إن أسامة يغوص، إذاً، على جواهر القاع السحيق، ليستمدَّ منها ما يسقف به حجرته الإضافية المضاءة، وهي الجانب المكشوف المسكون بالخطر، من حيث هو الأكثرِ عرضة لأفعال النكبات والزعازع. ولهذا يكون شدّه إلى القبو وربطه به أدعى لرسوخه وتمكنه، وأجدى لفعله ومقاومته، وأضمن لبقائه واستمراره. وهكذا تصل حركة التأليف بين طبقات البناء، وتشدّ بعضها إلى بعض في مجرى الذهاب والإياب.

إن المنازل المفتقدة هنا يعاد تأسيسها في الشعر، وزرعها في اللغة، بحيث إنها تتمدّد وتتعدّد، وهي من خلف ذلك تتوحّد، وكأن التأليف بين جنبات المادة المنتخبة يوسّع الديار، إذ يبعثها من جديد، ويحققها مكاناً فنياً يقوم على مساحة الشعر العربي، ويشغل مداه الفسيح، وعصوره المتعاقبة، التي يجلوها التأليف معاً في تجاور شرائحها وحضورها المتزامن؛ ذلك أن التجربة الحادثة تنادي غيرها بينما هي تخط نفسها، وتنظر إلى نفسها في مرايا غيرها فتزداد جلاءً، وتردّ غيرها على ذاتها فتزداد امتلاءً. لكأن ديار أسامة ومنازله التي نالتها يدُ البلى في القرن السادس الهجري، تتبلّج الآن، وتشعّ على أرض الشعر، فتطاول تاريخه، وتطوي حلقاته في استوائها عليه.

وإذا كان نظام التأليف يبدأ بإيراد أشعار المتقدمين ليختم بأشعار لأسامة وأهليه في هذا الموضوع، فإن الحركة تنطلق من حاضر التجربة لتلوذ بماضيها، تتوسل به، وتستقدم منه، وتردّ شيئاً مما كان على ما هو الآن، ثم تعود، من جديد، لتشحن الماضي بحرارة التجربة المعيشة، فتضرم وقدتها فيه، وتستمدّ منه جُنّة وملاذاً. وبين هذين الحدّين يُحكم أسامة إنشاءه الدائري في التقاء البدء بالختام، وينشط دورية الحركة بتغذيتها من الجهتين معاً على قوسي الدفع والجذب، والإرسال والتلقي.

في هذه الاستدارة الخفية، يبدو أن صاحب المنازلِ والديارِ يضرب عليها سياجاً، أو لنقُلْ إنه يحكم تطويقها وتدويرها، فينشئ من ذلك عاصماً رمزياً لمنازل الشعرِ من فجيعة الواقع. ولعل هذا التجاوبِ بين الماضي والحاضر، أو بين البدء والختام، يمنح قوة للتردد المنبعث، ويفتح مدى واسعاً لترجيع مفردات المنازل والديار، وبمقتضى ذلك تغدو هي التي تسكننا وتنبثق في دواخلنا، فتترجم عنها الروح بالفن، بعد أن تعطلت سكناها، مادياً، في الواقع.

حديث المنازل: *اللغة والوجود.*

ثمّةَ غواية كبرى تتلامح هنا، سرٌّ ما يتسرّب ويتفلّت، يمنح نفسه ويمنع، وإلاّ فلماذا هذا الانجذاب الأثير إلى تكليم الطلل؟ ولماذا ذلك الإنصات الخاشع لرسوم المنازل والديار؟ لا شكّ أن في الحوار والمساءلة والتبادلِ ما ينبئ عن مشاركة عميقة، وعقد سرّي غامض، في صيغة الحوار المنقوص والإجابة المعلّقة. وعلى الرغم من معرفة ذلك والإقرار به، فإن

الامتداد بالسؤال إلى الرسم والطلل، لا يني يتكرر، ويتردد، في مدى الانتظار الأعجم، والصمت المطبق الذي لا يريم.

في السؤال، إذاً، ترشيحٌ للمشاركة، وإن كان ذلك كلاماً باطنياً يدور على نفسه في دلالة الوقوف، بمعنى أنه لا ينتظر جواباً، ولا يؤمّل امتلاءً يستهلك به الموضوع ويجوزه. ومع ذلك فإن في تمنع الرسوم تركيزاً للاستجابة على نحو ما، ودفعاً للمشاركة، وارتقاءً بها إلى مستوى الفنّ، الذي هو خروج عن لغة التواصل التي تروم الإشباع. ومن هنا كانت الرسوم والأطلال تنطق، بصمتها الخاص، لغة الرمز والعلامة التي تشحن الموقف، وترفع درجة التوتر، وتؤخر الإشباع والاسترخاء.

منازلُ قومٍ حدثتنا حديثهم ولم أرَ أحلى من حديث المنازل[٢]

هناك، إذاً، شيء من الوضوح الملغز، والغموض الشفّاف القريب. صحيح أن الشكوى تتكرر من كون المنازل لا تحري جواباً، وصحيح أيضاً، بالمقابل، أنها تمتدُّ إلى الآخر، وتبدي له، إذ تدني عتباتها لنشاط التأمل، وتدعوه إلى الولوج والمجاوزة؛ فهي تعطي ما يلتمع ويمتنع في اللحظة الواحدة؛ ذلك أنها تنطق بلغة الأشكال والهيئات الوجودية، التي تبقى إمكانية مفتوحة على الكشف والتأويل. كونها لا تجيب لا يعني التعطيل والسلب المطلق. قد يصحّ أنها تتأبّى على لغة الغرض والإبلاغ والمنفعة والقطع؛ لأنها –إن لم تفعل ذلك ـ تتسبّب بتدمير الموضوع أو بردم عمقه، مما يعني أنها ـ إن قبلت الامتثال لهذا السياق ـ تحذف لحظة التوتر، وتضع حدّاً للمكابدة.

علينا، إذاً، أن نتوقف ملياً عند هذا الوضوح الغبشي، والجلاء المبطّن بالعتمة، في تعرّف مشاركة الديار وطبيعة فعلها واستجابتها، فهي لا تُسلم إلى قرار، ولا توجّه إلى ما يمكن الركون إليه من كلا الجانبين، وفي ذلك ما يحمل على معاودة التوقف وتجديد السؤال:

أيا منازل سلمى أين سلماكِ من أجلها إذْ أتيناها أتيناكِ[٣]

ألا ترى أن في تعدد المنازل تكثيراً للّوعة وتوفيراً لوجوه الإمكان؟. أوَلا ترى أن في هذا التعدد فتحاً للشعر على خصوصيات المنازل وجماليات المخبوء والبعيد والمندرس؟ كذلك قد ترى فيه ما يفتح عل حميمية الهوامش التي تصلنا بحياة بعيدة، قريبة، مترفة الدفق، تتقدح ههنا في ملتقى الألفة والغياب. وفيه، أيضاً، تقليل وممانعة وصدٌّ للشعر عن قطاف المعنى، ومطاولة الأعماق، والظفر بالمنتهى والقرار. وبهذا تبقى المنازل منطوية، في إقوائها واندراس معالمها، على السرّ العصيّ والجوهر الذي لا يُنال، ويبقى الشعر، في المقابل، تحويماً متصلاً، واندفاعاً متجدداً، وعطشاً حارقاً، يزيد في صفته ما يحققه، لحظياً، من نُغبة الشرب، وبلّ النهل، وحلم الارتواء.

في ذلك كلّه تلويح يلهب العلّة دون أن ينقع الغلّة. وعلى هذا الوفاق ترى أن المنازل تعطي وتسلب، وتحقق الأمرين معاً. فهي، بالتسمية، تتكشف عن سمتها، تنقش الوسم وتواري حقيقته، أو تدفع به وتضنّ بمعناه، فيبقى المسمّى غائباً في سمة الحضور، وحاضراً في قرينة الغياب، ويبقى الوسم المنقوش إشارة فاغرة تلوب على المعنى، وتتوثب، في نقضانها المتتابع، نحو اليقين والامتلاء. وعلى هذا ترى أن الدار تنطق في استعجامها، وتستعجم في نطقها الخاص، ويجلوها الشعر في هذا الازدواج والتبادل المتناوب. وفي الشواهد التي يوردها صاحب المنازل والديار، نقرأ لذي الرمة:[٤]

ألا حيّ المنازل بالسلام ... على بخل المنازل بالكلام

ونقف على قول جميل:[٥]

أسائل دار بثنة أينَ حلّتْ ... كأن الدار تفهم ما أقول

إن عجمة المكان ليست حياداً سلبياً وانغلاقاً مصمتاً، بل هي -خلاف ذلك - وردة البخل والعفاء والنطق الشحيح، تزدهر بإحجام الطلل عن بذل نائله، أو بتنكّبه سبيلاً في الإبانة يقع خارج اللغة، أو خارج طرائقها المعهودة في القول والإفصاح، وهو قول ومضيٌّ خاطف يدهمُ بالغرابة، ويزيد في جوابه من حرقة السؤال. ففي البخل لا في الامتناع، وفي الحدّ لا في البذل، وفي لغة المغايرة لا المسايرة، تكمن قوة الجذب والتحريض، وشباب اللهفة والترقّب، وسحر الافتتان والغواية.

ثمة مشاركة تنهض بها الديار، ولكنها من طور آخر مختلف، تعزّز بمحصولها احتدام الحركة، وتضاعف توتر الموقف. ولا شك أن الشاعر يجد صورته في الديار وأنقاضها، ويحدّق في ذاته بمواجهته لها ومساءلته إياها. ويبدو من خلال ذلك أن هناك تجاوباً ما بينهما، لا يخلو من كونه تبادلاً للعزاء وإلهاباً لحسّ الفجيعة. في هذا التناظر تبدو الديار كالشاعر تماماً، ويتعيّن الشاعر طللاً مثل الديار، فيغدو مكاناً للفقد كما تغدو الديار محلاً للشعر، فالرسم والشعر يتحاكيان ويتجاوبان في هذه الموازاة، ويردّ واحدهما على الآخر؛ ذلك أن كلاً منهما يتشبث بالأثر ويتمخض عن الفقد، يستبقي المعنى وتنفتح فيه هوّة العدم. لكأن هناك تعاقداً ضمنياً بين الشاعر والرسم على تأدية هذا الموقف:

وقفنا فقلنا إيه عن أم سالمٍ ... وما بالُ تكليم الديار البلاقع[٦]

فما كلمتنا دارها غير أنها ... ثنتْ هاجساتٍ من خبال مراجع

بين الطلب والشك في أمل الاستجابة والإنجاز تتكثف قوة التردد، وتكون الوقفة اصطراعاً باطنياً، وتوتراً كيانياً تتناهبه الهواجس والاندفاعات، في مواجهة خفية بين قوى متعارضة، تحاول كلّ منها أن تبطل الأخرى، بينما هي تشكل تحريضاً لها في حركة الشدّ المزدوجة،

والمتعاكسة، والمتناوبة في التوجه والرجحان. ذلك ما يتبدّى في تردد الشاعر بين التوجه إلى الديار وانتظار جوابها والتبادل معها، على نحو يجعله في منطقة اهتزاز بين النفي والإثبات، وكذلك هي الحال من جهة الديار، التي تتكلم في امتناعها، وتمتنع في نطقها، بما يحفظ هذا التوازن الحركي، الذي يبقي على قوتي الشدّ والجذب، ويؤمن تغذية القلق والتفجّر، ويحفظ نشاط الحركة والمساءلة، ويجدد طاقة التحفز والانتظار. وهذا الذي نجده في المكان الواحد من شواهد الكتاب، قد نقع عليه موزعاً بين الشواهد المتجاورة أو المتعاقبة، ونستخلصه من مواجهة بعضها ببعض. ونسوق على ذلك، مما تطالعنا به المختارات، قول ثوب الغطفاني:[٧]

أبـتْ ألاّ تكلمَـكَ الـديار وغيّـر رسـمها بعـدي القِطـارُ
فلـو نطقـتْ شَـفَتْ منّـي سـقاماً ولكـنّ الـسُكات لهـا شـعارُ

صحيح أن الشاعر يشكو من تأبّي الديار وعزوفها عن النطق والتكليم، ومن شعار السكات الذي يلفّها جميعاً ويعلّق جوابها أو يحول دون تبليغه، لكنّ الموقف لا يعدم إمكانات أخرى ينطوي عليها السياق؛ ذلك أن الديار تُصدّر بصمتها -كما قلنا ـ لغة أخرى، هي لغة الكينونة وأمارات الوجود. ويلاحظ أن الشاهد لا يخلو من تمييز علامات التحول والتغيّر، التي أصابت الديار ونالتها بشيء من الحتّ والمحو، وإن يكن ذلك بفعل القطر الذي يبطن، داخل الأثر السالب، وعده بالنماء والإخصاب وضخ الحياة في عمقها المحتجب. وليس من النافل، حقاً، ألاّ تخضع الديار لمنطق التواصل العابر والتبادل المعتاد، الذي يؤذن بفراغ التجربة؛ لأن فيه ما يبرئ من التعلّق، وما يرفع أسباب الشغف ودوافع البذل.

ثمة بُعد حيوي، على الأقل، ينبغي أن يظلّ بمنأى عن الامتلاك، ولعلّ منطق العلامة، الذي تقابل به الديار منطق اللغة الاعتيادي، يسعف بذلك، إذ إنه يحتفظ، في داخله، بوفرة احتمالية، ويحفل بقابلية تعددية، تصون معناه من الشحّ والنفاد. وإذا عطفنا على ما سبق هنا بقول كثيّر:[٨]

أحَـبُّ الأرض أرضٌ دمّنوهـا وكـان لهـم بهـا يومـاً قـرار

أمكن لنا أن نعمّق الملاحظة، من خلال ما يحدثه القول من قطع في المكان، يفصل بين عموميته الشائعة وخصوصيته الجوهرية، ويقيم حدّ التمايز بين الخلاء والامتلاء، ويسبغ القيمة على المساحة الآهلة بالأثر، على النحو الذي تتحول معه من العشوائية والفراغ إلى النظام والمعنى. وبناء على ذلك فإن الأرض، مكان الديار في الشاهد، تبدي المشاركة الضرورية، وتسرّب من نبضها وشحنتها المختزنة، فتترجم عن حالها بلسان الدمن، وبمعالمها الدالة، وآياتها الكاشفة. ومن خلال هذا الانتظام النسقي المستنهض يترشح خطابها الخاص. ونحن، إذ نقرأ هذه الشواهد، واحدها في ضوء الآخر، ذهاباً وإياباً، يمكن أن ننتهي

إلى تبيّن المضمر، الذي نحاول أن نرفو إشاراته، بعضها إلى بعض، بقدر من الوضوح الموجب، يتكشف عنه مثال آخر في الكتاب لذي الرمة:[٩]

خليليّ عوجا عوجةً ثم سلّما — عسى الربع بالجرعاء أن يتكلّما

تعرّفته لما وقفتُ بربعه — كأنّ بقاياه تماثيلُ أعْجَما

ديارٌ لميّ قد تعفّتْ رسومها — تخالُ نواحيها كتاباً مُعجَّما

في هذه الأبيات -كما يتراءى لنا ـ تعديل للسلبية المطلقة، التي تطالعنا بها صورة الديار في التلقي الأول المستنيم إلى مفردات الإعراض والامتناع والسكوت والاستعجام. وهو تلقٍ قائم على الفصل المتعسّف، بتركيزه على الكلمة المفردة ومدلولها القريب الملازم لعزلتها وانقطاعها، دونما اعتبار لنشاط السياق، ودونما استشعار لانطلاقة الروح. فعلى الرغم مما وقفنا عليه، متكرراً، من شكوى رسوخ الديار في الوجود المتشيّئ الأصم، فإن خيبة انتظار الشاعر لنطقها وإبلاغها لا تلغي المشاركة تماماً. قد تستبعد وجهاً أو آخر منها، وقد تنعقد على طبيعة مخصوصة منها، لا تتحقق على الوجه المأمول، ولا تشبع التوق والانتظار. وفي تشبيه الربع هنا بتماثيلِ أعجم ما ينمّ على مشاركة للديار من خارج طور التوقع المرتقب. فهي تَبدي، ولكنها لا تَبين، ولا تفضي بقول مباشر وإجابة حاسمة. وفي تشبيه نواحي الرسوم العافية بالكتاب المعجّم، أي المنقّط، ما يبرز الإمكانية الخاصة باستجابة الديار، ويزيد فعلها جلاءً، دون أن يصل به إلى درجة النطق والإفصاح ورَدْم هوّة الفراغ في باطن المساءلة، ذلك أن التشبيه، الذي يصل بين الطرفين، يحدث المقاربة، ويُنتج المباعدة، وينتهي بسلب الأمرين معاً.

وإذا كان الكتاب يستحضر اللغة، فإن اللغة التي تُبدي بها الديار هي لغة الهيئات الوجودية الماثلة في بقايا الربعِ، ونواحي الديار، ومظاهر العفاء في الرسوم والأطلال. وبهذا المعنى يمكن أن نتأمّل نوعاً من الاستجابة الخفيّة، تُبديها الديار في حدود منطقها الذاتي المختلف. فهي لا تنطق بالمعنى المعهود للنطق، ولكنها، في الوقت نفسه، تنطق بلغة كيانية خاصة، لا تخلو من آيات الدنف والرعشة والانقباضِ. وعلى ذلك نقرأ قول الشاعر:[١٠]

وكادتْ تناجينا الديار صبابةً — وتبكي -كما نبكي عليها ـ المنازل

تعليق القراءة:

في «جماليات المكان»[١١] يتحدث باشلار عما يسمّيه «تعليق القراءة»،[١٢] فالقارئ يتوقف عن القراءة لمعايشة قيم الألفة، وللدخول في حلم اليقظة، الذي يشترط تعليق القراءة على نحو مؤقت، يتيح للقارئ أن يسترجع ماضيه وذكرياته، وأن يفرغ إلى روحه وأعماقه، من خلال

هذا القطع أو ذاك التعليق. ولا شك أن قطع التتابع القرائي يتمخّض، ضمناً، عن نوع من الوصال، فعندما يستجلي المرء صورة المكان في شعر المنازل والديار، يضطر بين حين وآخر، بفعل جاذبية الأثر وحرارة التجربة وقيمتها الأصلية، إلى التوقف، لحظياً، لينطلق بخياله إلى مكانه الذاتي الخاصّ، ويسرح مع نشوة المعايشة المستعادة، وكأنه يعود إلى مكان الطفولة، وخزّان الأحلام، وبيت الألفة القديم، الذي ينبثق الآن بتفاصيله الحميمية، وشاعرية سكناه، وجماليات ابتنائه في الحلم والشعور.

في القراءة، وفي تعليقها الضروري، ما يتيح، إذاً، هذه النقلة، ويحفز عليها. لكنّ القارئ، الذي انقطع إلى تيّار مشاعره وذكرياته الخاصة، لا يلبث أن يردّ هذه الحصيلة على المقروء ويصلها به، متقدماً في القراءة ومعلّقاً لها، في سلسلة من الانقطاعات المتواصلة، تتيح الحركة في الاتجاهين معاً، بانعطافات مفاجئة واندفاعات متعاكسة؛ ذلك أنه يستنهض، بهذه التجربة، ماضيه الخاصّ، الذي تنقدح فيه شرارة الروح ويزكو نشاطها، ويعود بأثر ذلك على التجربة المقروءة، فتغدو هي ذاته وغيره معاً، في مشتبك الوصل والقطع، والتعليق والمباشرة.

وفق ذلك، كان أسامة بن منقذ ــ كما يخالجنا الشعور ــ يرى صورة دياره، في عكوفه على شعر المنازل والديار، ويعمّق وقفته أمام ربعه المنكوب، في انصرافه إلى تسجيل مختاراته وانتخاب مادة كتابه. كانت الديار، التي بكاها الشعراء قديماً، تبدو له الآن دياره الدارسة. ما كان من أمر تلك الديار جميعاً يتكثف الآن في محرق اللحظة الحاضرة، وقد يخيّل لنا، من جهة أخرى، أن نكبة الحاضر يترجّع وقعها في كهوف الماضي، ليشمل تاريخ البشر. وفي ذلك تمديد للتجربة، وتوسيع لها، بسحبها على تجارب الماضي البعيد، وفيه، أيضاً، تركيز لها، وشحذ لحدّة الشعور بها، بجعلها مركزاً تندغم فيه تلك التجارب، وتغدو هي إياه.

يساوق ذلك، في المجرى نفسه، أن شاعر الديار الحاضر في تجربة أسامة يتشظى صوته في أصوات الشعراء القدامى من مختلف العصور، فيرى نفسه متعدداً في مرايا أطلالهم وأقوالهم، في الوقت الذي يغدو صوته المنطلق مع التجربة الحادثة جماعاً لأصواتهم، ومحلا لتداخلها والتحامها. وهو ما يستدعي القول بازدواج فعل التعليق، عطفاً على باشلار، بمعنى أنه لا ينطلق من جهة واحدة فقط، بل يتعين بتقابل مركزه، أو بتعدده، بين التجارب والأصوات.

وكما كان تعليق القراءة شرطاً لانطلاقة حلم اليقظة واستنفار طاقة الخيال ــ وبحكم ذلك تجري الآلية التي يعود بها أسامة من نصوص الأطلال وبكائيات المنازل والرسوم والآثار إلى تأمّل منازله والغوص على التفاصيل والشوارد من ذكريات المكان الخاص، التي تأتلق، وتتنقّى، ويتوهج حضورها المستعاد توهجاً يضاعف الشعور بألم افتقادها في الواقع ــ كذلك كان، فيما يعرض له من الشواهد المختصّة عند المتقدمين، يحاول أن يأتي ــ ما وسعه ــ على

الأقوال والصور الكثيرة المختلفة، استكمالاً للمشهد، وإشباعاً للتجربة، وينتهي بتعليق ذلك في كل فصل، ليعرض علينا نماذج من الأشعار، تخصّ تجربته الراهنة في افتقاد منازله ودياره التي أصبحت أثراً بعد عين. وبهذا، كان يعلق قول الشاعر القديم، ليتوقف مع قوله هو، ومع أشعار ذويه، بعد أن مخض تجارب الماضي، وجعل منها زناداً يقدح به تجربته الخاصة.
وإذا كان في هذا التحول ما يشي بالفصل والانقطاع بحكم التعليق، فإن شعر الحاضر من أقوال أسامة وأهليه، ينتسج على غرار الماضي، ويحفل بكثير من خواصّه التعبيرية وتشكيلاته الجمالية، التي تؤمّن الوصل، وتسهّل التبادل بين الجانبين بدلالاته المختلفة على نحو ما سبقت الإشارة إليه.

لاشك أن أثر التجربة يمتدُّ إلى قارئها على نحو ما. والحال أننا، في قراءتنا لأشعار أسامة ومنتخباته، يجري علينا شيء قريب مما جرى عليه، بمقتضى فاعلية التعليق. ذلك أن لحظات من الشرود تأخذنا إلى مكان آخر، فنضطرّ إلى التوقف منطلقين إلى ما يخصّنا، خارج مادة الكتاب ومن خلالها. وهكذا نكون بإزاء تجاربنا الذاتية، وكهوفنا القديمة، وأمكنتنا المضيّعة، فيما نحن بإزاء تجربة أخرى، هي، في هذا الخصوص، تجربة أسامة بن منقذ في هذا الكتاب، أو تجربة الطلل في الشعر العربي القديم، التي تتجدّد فينا بكيفية ما، وتغدو تجربتنا التي تنفتح على ما هو خاص بنا، ومشحون بطاقة الفيض بانتظار قارئ جديد في زمن آخر. وعلى ذلك يمكن أن نستهدي بقول باشلار:[١٣] «إن الصورة تصبح وجوداً جديداً في لغتي، تعبّر عني بتحويلي أنا إلى ما تعبّر عنه. هنا يخلق التعبير الوجود».

نصّ المنازل بين النائحة والثكلى:

على الرغم من أن أسامة هو صاحب الرّزيّة، ومحل وقع البليّة، المتمثلة بنكبة منازله ودياره، فإنه تعمّد، في عرض مادة كتابه، أن يؤخر ما يختاره من شعره وشعر أهل بيته. وهو، إذ ينصُّ على ذلك، يذهب إلى تعليله بما يثبته في الكتاب من قوله:[١٤] «قلت: لي على من تقدّم ذكره من الشعراء فضل المزيّة، إذ كنت دونهم صاحب الرزيّة، فكان شعري أولى أن يقدّم على أشعارهم، وإنْ قصّرت بي البلاغة عن اقتفاء آثارهم، لكنْ للمتقدم السبق، وهو بالتقدمة أولى وأحق، وإنْ كنت وهم كما قال ذرٌّ لأبيه: يا أبه، مالكَ إذا تكلّمتَ أبكيت الناس، وإذا تكلّم غيركَ لم يبكهم؟ قال: يا بني، ليست النائحة المستأجرة كالثكلى».

هل يمكن القول -بناءً على ما يقرّره أسامة هنا ـ إن حرارة التجربة تكون أظهر في أشعار المخصوص بها دون سواه؟ وهل من الحق أن قوة التفجّع -كما هي لدى من وقعت عليه النكبة مباشرة ـ تكون العبارة عنها أبعد أثراً، وأشدّ وقعاً، وأقوى نفوذاً في قلوب الناس، وأكثر استثارة لعواطفهم، وأجدى سبيلاً لاستدرار انفعالاتهم؟ هل يمكن أن نستلّ من

ذلك مقياساً نقيس عليه أشعار المنازل والديار أو سواها؟ وهل نستطيع، حقّاً، أن نصدّر هذا الحكم، بحيث يكون مثالاً لهذا الباب وعياراً لغيره؟!.

أغلب الظن أن أسامة ينتج قوله قياساً على نفسه وأهله، ويراهن على متلقٍ موصولٍ بالحدث مباشرة، ومكلومٍ به، يعلق عليه طبيعة الاستجابة المتعاظمة درجةً، والمتميزة نوعاً. وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ صاحب المنازل والديار يجعل من صدق الواقعة، ومن قول المخصوص بها، معياراً للتأثير، وشرطاً لعمق الاستجابة، وحافزاً لإلهاب المشاركة وتفعيل الأثر. وفي ذلك ما يشدّ القول إلى قائله، ويوجب له المزيّة، أو خلافها، بنسبته إليه. فما الذي يترتب على هذا الاشتراط؟ وكيف يمكن لنا أن نتلقى نصّ أسامة السابق، ونعيد إنتاجه، على نحو أو آخر، بالمحاورة والتأويل؟.

مما يترتب على ما سبق إيراده، لزوماً واقتضاءً، أن شاعر النكبة الحاضرة، في هذا الخصوص، أكثر التصاقاً بالمعنى وأوقع تأثيراً في النفوس من أسلافه المتقدمين، الذين قالوا في الموضوع نفسه وتباعد بهم الزمن، وعليه يكون الأول بمنزلة الثكلى التي تتقدح في صوتها حرارة التجربة، بينما يكون الآخر المتقدم في الزمن بمنزلة النائحة التي يعوّل عليها في الإثارة والتهييج، وفي المبالغةِ بالندب واللطم ورفع الصوت بالبكاء، تضخيماً، وتهويلاً، وإذكاءً لمشاعر الالتياع، وتوسيعاً لقاعدة المشاركة بنقل العدوى إلى الآخرين، واستجرار طاقاتهم الدفينة، وإيقاد مخزونهم العاطفي. وهكذا يتعيّن دور النائحة وظيفياً في مقابل الثكلى التي وقع عليها المصاب الفادح والحادثُ الجلل.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن، قياساً على هذا التوظيف، هل كان ما فعله أسامة، بتقديمه لأصوات أسلافه في بكاء المنازل والديار ضرباً من الاستخدام المطابق، الذي يجعلهم في مكان النائحة، يوزّع عليهم أدوارها، أو يكثر بهم فعلها، ويعدّد فيهم صورتها، طلباً للتحشيد والتصويت والمراكمة؟! هل كان يشبك حزنه بأحزان الآخرين، فيصل حاضر التجربة بماضيها، ويردّ الثاني منهما على الأول، أم كان يدفع بهؤلاء جميعاً لينوحوا نواحاً وظيفياً، يظهر انفراده بعمق التأثير، ويميّز صوته برنة الفقد وحقيقة التفجّع؟!.

إذا ما أجرينا علاقة التمثيل بين النائحة والثكلى على هذا الوجه، وبالقرائن التي اعتمدتها هذه القراءة، أمكن لنا، من بعد، أن نلحق تجربة أسامة بدائرة النائحة، وبحدود موقعها الوظيفي، انطلاقاً من تجربة لاحقة، فعليّة أو ممكنة، في الزمن الحاضر أو في الأزمنة القادمة، من حيث إن زمن التجربة الحاضر هو الذي يعيّنها مركزاً للقول والإقناع والفعل والتأثير، وليس طبيعة التعبير أو قيمة الفنّ. وعلى هذا الأساس سيكون تبادل الموقع بين النائحة والثكلى مفتوحاً على الحركة، ومقروناً بسيرورة الزمن، وسيكون للاحق أن يستأجر تجربة السابق، وأن يجريها مجرى الحركة الوظيفية، التي تلفت إلى غيرها أكثر مما تلفت إلى نفسها، لمعاودة إنتاج الفرق، لمصلحة الأول منهما دوماً على هذا الترتيب، بين النائحة والثكلى. فهل قصد أسامة إلى ذلك حقاً بحكم ما أنشأناه على نصّه المثبت في هذا الموضع من الدراسة؟ وهل للتعبير عن صدقية التجربة أن يعلو بالضرورة، على تقاليد الفنّ؟!.

إحالات

١ــ أسامة بن منقذ: المنازل والديار، تحقيق مصطفى حجازي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، القاهرة، ١٣٨٧ هـ ــ ١٩٦٨ م.
٢ــ المنازل والديار، ص ١٤.
٣ــ المصدر السابق، ص ٣٠.
٤ــ المصدر السابق، ص ٤١.
٥ــ المصدر السابق، ص ٣٨.
٦ــ المصدر السابق، ص ١٣٣.
٧ــ المصدر السابق، ص٧٤.
٨ــ المصدر السابق، ص ٨٠.
٩ــ المصدر السابق، ص ١٤٧.
١٠ــ المصدر السابق، ص ٦٥.
١١ــ غاستون باشلار: جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤م.
١٢ــ جماليات المكان، ص ٤٣.
١٣ــ المرجع السابق، ص ٢٢.
١٤ــ المنازل والديار، ص ٢٥.

دمشق عاصمة كنعانية آرامية

د. علي أبو عسّاف

عندما نكتب عن دمشق في العصور القديمة ينتابنا شعور بالأسف لافتقادنا لأخبارها التي دونها حكامها في العصور الغابرة وغابت في طبقات المدينة الحضرية المتراكمة بعضها فوق بعض تغطيها المساكن التي تحول بين الباحثين الآثاريين وبين تراث العصور ما قبل الكلاسيكية، وأنا تقدمت بي السن ولا أظن أن الفرصة ستتاح لي لأشهد اكتشافات أثرية تعود إلى العصرين الآرامي والكنعاني قبله.وفي هذه الحالة عليّ أن أعتمد على الوثائق المصرية والآشورية في كتابة شيء عن تاريخ دمشق كما فعل غيري من الباحثين في هذا التاريخ. ومنهم على سبيل المثال ويني بيتارد[1] الذي استدعى نتائج التنقيبات الأثرية في مواقع تل الرماد شرق قطنا وتل أسود وعريقة وتل الصالحية بمنطقة النشابية ليدلل على قدم دمشق ومنطقتها. ولم يعثر فيها على وثائق خطية كالرقم أو الألواح الطينية تشير إلى دمشق.

يتفق الباحثون في تاريخ بلاد الشام القديم على أن نصوص الاحتقار المصرية التي ذكرت أعداء ملوك مصر في عهد السلالة الثانية عشر ١٩٩١ ـ ١٧٨٦ق.م. في بلاد الشام ورد فيها وخاصة تلك المكتشفة في صقارة الاسم إفوم في جملتين الأولى: أمير جنوب افوم والثانية: أمير شمال افوم لخوكبكابو وهذا يفيد بأن هذه المنطقة كانت واسعة حتى قسمت إلى منطقتين شمالية وجنوبية وكان الأمير آخوكبكابو يحكم الشمالية وهو اسم كنعاني أي أخ الكوكب. ونرجح أن المنطقة المعنية هنا كانت تمتد من درعا في الجنوب حتى جبال القلمون أي أن مدينة دمشق تقع ضمنها ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى العلاقات التجارية الوطيدة التي قامت بين بلاد الشام الجنوبية ومصر وقد قدمت التنقيبات الأثرية في تل دبة بريكة شمالي مدينة السويداء خلال موسم عام ٢٠٠٦

(1) Ancient Damascus Eisenbrauns (1987) USA, Wayne T.Pilard

الدليل الأحدث على هذه العلاقات من خلال اكتشاف أختام مصرية على شكل خنفس جنباً إلى جنب مع أباريق الزيت الكنعانية الشهيرة في حجمها الصغير وشكلها الكروي وعنقها الطويل وفوهتها الضيقة والتي رصعت بحبيبات حجرية ذات ألوان بيضاء أو حمراء زاهية انتظمت في خطوط مستقيمة ومتعرجة تشكل زخرفاً جميلاً يغطي بعضاً من الجسم الكروي وقد كانت هذه عبوات نفيسة لتصدير سوائل غالية الثمن مثل زيت البطم أو العطر المستخرج من صمغته ولا نشك أن الأختام هي لتجار مصريين أو وكلائهم في هذه المدينة الهامة.

ومن المستحسن هنا أن نشير إلى بعض الرقم التي اكتشفت بمدينة ماري من عصر الملك زمري ليم ١٨٨٠ـ١٧٦٠تقريباً قد ذكرت فيه اسم مملكة آبوم فظن الباحثون وعلى رأسهم البرايت آن آبوم هذه هي عين ابوم /افوم الواردة في الوثائق المصرية[1]. وقد تبين فيما بعد أن مملكة آبوم الواردة في النصوص المارية هي مملكة في الجزيرة ولا علاقة للملكتين ببعضهما سوى تشابه الاسمين.

لقد سعى ملوك مصر على الدوام في الحفاظ على أحسن وأمتن العلاقات مع ممالك بلاد الشام وإزالة المعوقات التي تحول دون استمراريتها وتطورها وتصدوا للبدو واللصوص الذين اعتدوا على الطرق التجارية عن طريق الحملات العسكرية التي استخدموها أيضاً لدرء خطر هجرة القبائل الحورية إلى الجزيرة التي طاب لها بعد تشكيلها ممالك في شمال العراق وأعالي الجزيرة مدَّ نفوذها إلى بلاد الشام

الحقيقة أن تشكيل الممالك الحورية إبان القرن السادس عشر ق.م أدى إلى اضطراب الأحوال وتدخل الممالك في العراق وبلاد حتي بشؤون بعضها وكان للحثيين الدور الأبرز في هذا المضمار إذ من المرجح أن مورشيلي الأول (حوالي عام ١٦٠٠ق.م) كان قد شجع الكشيين على احتلال بابل فقاد في عام ١٥٩٤ق.م. حملة على بابل تزامنت مع انتشار الكشيين في جنوبي بلاد النهرين[2]. ومن بابل تحول إلى حلب ومنها عاد إلى حتي.

في هذا العالم المختل أدرك المصريون المخاطر التي ستتعرض لها مصالحهم في بلاد الشام من جراء الصراعات بين الآشوريين والميتانيين والحثيين والكيشيين وتدخلهم في بلاد الشام الشمالية وهم الذين كانوا قد انتفضوا للتو ضد الهكسوس أي الغرباء وأعادوا للركب الحضاري المصري هيبته وزهوه ومساره الصحيح بقيادة آموس ١٥٥٢ـ١٥٢٧وخلفائه من بعده الذين مدوا نفوذهم إلى بلاد الشام التي نزح منها الغرباء إلى مصر.

وفي خضم هذه الأحداث كانت ممالك بلاد الشام محتارة في أمرها وإلى أين تتجه وعندما بدأ تحوتمس الثالث ١٤٩٠ـ١٤٣٦حملاته على بلاد الشام في عام ١٤٥٠ق.م تقريباً وجه أمير قادش عند الطرف الجنوبي لبحيرة قطينة نداء إلى أقرانه أمراء الممالك الشامية الأخرى لمقاومة الجيش المصري والتقى الخصوم في مجدو وقد تمكن الجيش المصري من محاصرة المدينة طيلة سبعة أشهر،تمكن بعدها تحوتمس الثالث من عقد معاهدة مع أمراء الممالك الذين أقسموا يمين الولاء له وامتنعوا عن محاربته.ونظن أن ملوك ميتاني هم الذين طلبوا من ملوك بلاد الشام مقاومة الجيش المصري ومنعه من التقدم[3].

بعد معركة مجدو استمرت قوة الدفع عند المصريين نحو بلاد الشام،فقد كسر تحوتمس الثالث قوة المقاومة عند أمراء بلاد الشام وتوج غزوه لبلاد الشام في عام ٣٣لحكمه بغزوة بدأت على الساحل قرب جبلا/ جبيل ثم

---

(1) Subt – Enlil et les Pays d Apum , Mari 5 (1987) p.129 – 140 D. Chapin

(2) Kultur Geschrichite des Alenvorderasien Berlin (1989)p.308.H.Klengel.

(٣) المصدر السابق Wayne T. Pitard , P.49 –72

اتجهت إلى حوض العاصي بدءاً من حماة ومنه انتقلت إلى حلب عبر جبل سمعان وخاض معارك مع الميتانيين الذين انسحبوا شرقاً، فطاردهم الجيش المصري حتى كركميش /جرابلس على الفرات، حيث وقعت المعركة الفاصلة التي كانت نتيجتها انسحاب الميتانيين نحو الشرق وقيام المصريين بوضع نصب تذكاري في كركميش تخليداً لهذا النصر وإحياء لنصر تحوتمس الأول ١٥٢٥ـ ١٥١٥ق.م على الميتانيين وقد أمر أتباعه في رفع نصب بكركميش أيضاً.

عاد الجيش المصري عبر الفرات حتى مسكنة ولم يلق مقاومة إلا في سنجار إلى الشمال الشرقي من معرة النعمان. وفي سهل الغاب تلهى تحوتمس بصيد الفيلة ومنها انتقل إلى قادش ثم دمشق وحوران إلى فلسطين فمصر.

إن حقيقة حدوث معارك مع الميتانيين حول حلب ثم في كركميش تشير إلى أن هذه المنطقة من بلاد الشام الشمالية كانت تحت النفوذ الميتاني وإن تحوتمس الثالث من خلال عمله هذا قد نفذ تعهداته نحو ممالك بلاد الشام التي بقيت على ولائها نحوه فطرد الميتانيين منها(١).

لم يستسلم الميتانيون لهذا الأمر وبعد وفاة تحوتمس الثالث اعتلى امنوفس الثاني ١٤٣٨ ـ ١٤١٢ق.م عرش مصر ونزع نحو السلام ،فأعاد الميتانيون احتلال حلب وعرضوا عليه معاهدة سلام عقدها خليفته تحوتمس الرابع ١٤١٢ ـ ١٤٠٣م مع أرتاتاما الميتاني .

كان أمينوفس الثالث /أخناتون ١٤٠٣ ـ ١٣٤٠أكثر نزوعاً نحو السلام والحوار من أسلافه فأدار حملة مراسلات كثيفة واسعة مع الآشوريين والميتانيين والبابليين والحثيين وأمراء بلاد الشام تشهد عليها الرسائل المكتشفة في عاصمة أخناتون المسماة أطلالها تل العمارنة الآن، والتي يستفاد منها أن حكام تلك البلدان قد تبادلوا الأفكار والآراء حول مشاكل المنطقة بغية إبعادها عن الصراعات التي يجب أن تدفن.

لقد كسر شوبي ليليوما ملك حثي حوالي ١٣٩٠ ـ ١٣٤٠حال السلام هذا فتدخل في الصراع على العرش الميتاني بين أرتاتاما وخصمه توشراتا الذي هزمه وفرض على خلفة أرتاتاما وهو كورتي وزا معاهدة اذعان ورد في مقدمتها التي كرست لسرد أعماله أن شوبي ليليوما وبعد غزوه قطنا وقادش توجه إلى أفينا أي أفوم فاعتقل ملكها آري وانا وثلاثة من مساعديه هم لمبادورا ولكفارو وآريتا ونقلهم إلى حثي(٢).

ولأخذ العلم أن هذا الخبر عن أفينا /أفوم يتيم في الوثائق الحثية ولم يتأكد أي تأثير حثي في هذه المنطقة وربما أن ذكره في مقدمة المعاهدة تشير إلى قوة وبأس شوبي ليليوما هو من باب التبجح !

حسمت معركة قادش بين رعمسيس الثاني وموفاتاليش الحثي في عام ١٣٠٠تقريبا الأمور بين القوتين الأعظم وقتذاك وأصبحت بلاد الشام الجنوبية من حماة حتى مصر تحت النفوذ المصري والشمالية تحت النفوذ الحثي(٣) ونستنتج هذا الوضع من المراسلات التي دارت بين البلاط الحثي والمصري بشأن انتقال موكب أميرة حثية إلى مصر لزفها إلى رعمسيس الثاني وتم الاتفاق على أن يرافق موكبها قوات حثية حتى مدينة أيو ومن هنا ترافقها قوات من افه إلى الحدود المصرية.وتتمثل أطلال أيو في تل أيو جنوبي حماة.

---

(١) أبو عساف ـ خلوف، مسار حملة تحوتمس الثالث الثامنة على بلاد الشام . الحوليات الأثرية العربية السورية مجلد ٢٦ ص ١٦٧ ـ ١٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٧ Wayne T . Pitard

(٣) أبوعساف -خلوف المصدر السابق ص ١٧٤ ـ ١٩٨

هذا مايخص الجانب العسكري أما ما يخص الجانب الإداري فقد أقدم المصريون منذ منتصف الألف الثاني ق.م على تقسيم بلاد الشام الجنوبية إلى مناطق إدارية كانت الأولى فيها أمورو التي ضمت الشريط الساحلي من أرواد حتى بيبلوس ومنطقة حمص والثانية أفه ومركزها كوميدو وهي الآن تل كامد اللوز في البقاع الجنوبي تتبعها دمشق وغوطتها مع حوران والثالثة كنعان (فلسطين) ومركزها غزة.

إذاً كانت دمشق تابعة لأفة وورد اسمها لأول مرة في حملة تحوتمس الثالث على بلاد الشام تا ــ مــش ــ ق/تمشق=دمشق التي تقع في بقعة ذات نكهة خاصة بغوطتها وبردى جعلتها مميزة وإن لم تكن عاصمة ذات تأثير فعال في البلاد.وفي عصر ملكها بيراوزا منتصف القرن الرابع عشر ق.م علت مكانتها واستقلت عن أفه وقد حار الباحثون في نسبه فقيل إنه أمير ميتاني في دمشق أو ربما دمشقي واتفقوا على أنه حاكم قوي ذا هيبة وشهرة من خلال أعماله والمكانة التي احتلها في عصر العمارنة .فقد اعترف ملوك مصر بسيادته على منطقة واسعة حول دمشق وشكاه بورنابورياش الثاني ملك بابل حوالي عام ١٣٥٠ق.م إلى اخناتون لأنه أقدم على نهب القوافل البابلية وهي في طريقها إلى مصر .ولمكانته السامية استنجد به أمراء مدن فلسطينية ضد أبناء لابايا ملك شخم قرب نابلس الذين تدخلوا في شؤونهم .

ويستفاد من الرسالة رقم ١٩٤[١] التي أرسلها بيروزا إلى اخناتون يعلن فيها ولاءه أنه حكم دمشق قبل عام ١٤٠٣ السنة التي بدأ حكم اخناتون على مصر وقد وصف بالمراجع العربية أنه مؤسس دمشق كما ورد في معجم البلدان ٢ ص٥٨٧ واسمه بيورسف وهو بلا شك تحوير لاسم بيراوزا. ونحن لا نشك في أنه مؤسس مملكة دمشق بعد أن استقل عن سلطة كوميدو وقد كانت لديه طموحات توسعية جهد في سبيل تنفيذها فاتجه أول الأمر شمالاً صوب لمارات المدن الصغيرة فتصدى له ايتاتاما أمير قادش وعرزاوي أمير رخسي في منطقة حسيا وتعيوواتي أمير لوبانا جوار حسيا وقادش بينما ناصره بيري أمير خشابو والدايه أمير حزي/عزي ولبي ريشا أمير عين شازب في جبال القلمون الشرقية وأمراء حوران وهم ارتامانيا أمير زيري باشاني في سهل النقرة وعبدي ملكي أمير شاشخيمي الشيخ مسكين وكذلك أمراء قانو /القنية ودوبو/ تل الدبة بين شهبا والسويداء ونصيب شرقي درعا وعشترو تل عشترة شرقي عدوان.

لقد ساد الشك والريبة علاقة بيروزا مع الإمارات الكنعانية جنوبي اليرموك فنظموا تحالفاً ضده ضم بيري دشوا أمير يانوعمو وأمير بصرى وأمير خالونه بجوارها وعندما أصبح بيراوزا على هذه الحال أعداء في الشمال والجنوب انتقل إلى كوميدي وطلب النجدة من ملك مصر الذي نظن أنه سانده هو وأمير كوميدي اللذين لا تربطهما بأمير قادش ومن يدور في فلكه علاقات جديدة[٢].

ولقلة الأخبار والوثائق لا نعرف نهاية بيراوزا ومن خلال التنقيبات في كامد اللوز عثر على رقم طينية أحدها رسالة موجهة من أحد ملوك مصر إلى زلاياملك دمشق تؤرخ علاة في القرن الرابع عشر ق.م. يطلب فيها إرسال المرتزقة الخابيرو إلى مصر ليرسلهم فيما بعد الفرعون إلى بلاد النوبة.

لقد وجدت هذه الرسالة الموجهة إلى ملك دمشق في كامد اللوز /كوميدو فلماذا وجدت هنا ؟ربما لأن كوميدو هي مقر الوالي المصري الذي تتبع لإدارته دمشق أو أنها بقيت هنا وهي في طريقها إلى دمشق .وعلى أية حال نعرف من خلال الوثائق أسماء ثلاثة من ملوكها هم آري وانا وزلايا وبيراوزا .وبالإضافة إلى اهتمام الباحثين في تاريخ دمشق وجد اسمها أيضاً الاهتمام.

---

(١) رقمت الرقم الطينية المكتشفة في موقع العمارنة بمصر من ١ ــ ؟ مسبوقاً بحرف E

(٢) المصدر إياه ص ٧٧ ــ ٨٠ Wayne T. Pitard

لقد ورد اسم دمشق تي ــ مشــ ــ قا في حوليات تحوتمس الثالث كما أسلفنا وكتب في رسائل العمارنة: دي[ورد] ــ مش ــ قاو[ورد] دو ــ ما ــ آش ــ قا[ورد] وتي ــ ما ــ آش ــ قا .وفي الرسالة الموجهــة إلى زلايا سطر الاسم تي[ورد] ما ــ آش ــ قي وفي كتاب العهد القديم دَميشق ودارميشق أربع مرات وفي الدور الآشوري وردت دمشق مرفوعة دمشقو ومجرورة دمشقي ومنصوبة دمشقا وفي الآرامية دمشق إنه اسم محلي مركب من حرف الدال اسم اشارة ومشق الذي يعني السقاية ويصبح معنى الاسم ذات السقي اشارة إلى وفــرة مياهها أما دار مشق فتعني دار أو موطن مشق؟ وقد وصفت مملكة دمشق الآرامية بأنها ذات الحمير اشارة إلى مكانة هذه المملكة كمحطة تؤمها قوافل التجار من جميع الجهات.

وتأسيساً على ذلك نرى أن اسم دمشق لم يتغير فقد بقي كما هو عبر العصور وربما كان معناه وصفاً للبيئة التي تحتضن دمشق

لقد أثار انتقال السلطة من الكنعانيين إلى الآراميين في بلاد الشام حواراً بين العلماء فقد تزامن مــع غــزو شعوب البحر لآسيا الصغرى وسواحل بلاد الشام ومصر وما أجمع عليه الباحثون هو أن الآراميين وصلوا إلى حكم البلاد وأسسوا ممالك قبلية مثل الكنعانيين ــ الأموريين قبلهم من غير عنف حسب الدلائل المتوفرة حتــى الآن وكما أن الكنعانيين في بلاد الشام قد حافظوا على كياناتهم القبلية تمثلها ممالك المدن كذلك كان الآراميــون الذين اكتفوا أحياناً بالتعاون والتضامن ضد الأخطار الخارجية ومنها الخطر الآشوري أسوة بالممالك الكنعانيــة التي شدت أزر بعضها ضد مصر .وفي مثل هذه الحالات أخذت مملكة واحدة زمام القيادة من غير أن تتفرد به إنما تعاونت مع غيرها.

وهنا يصح القول أن مملكة دمشق الآرامية قد تزعمت الممالك الآرامية الأخرى في بلاد الشام طوال قرنين من الزمن

مملكة صوبا:

تنطبق مقولة التاريخ يعيد نفسه على مكانة دمشق في الدورين الكنعاني والآرامي ففي الدور الكنعاني الأخير ١٦٠٠ ــ ١٢٠٠ق.م كانت هذه المدينة تابعة لمقاطعة افه ثم أصبحت عاصــمة مملكــة فــي عهــد الأميــر بيرلوزا.أما في الدور الآرامي فقد كانت في البدء مملكة صوبا التي لا نعرف حدودها غير أنها تضم محافظــة ريف دمشق والبقاع والجولان وحوران الجغرافية التاريخية. وكانت مملكة تجارية تضم مشيخات آرامية عديدة نعرف منها آرام معكة على السفوح الجنوبية الغربية لجبل الشيخ في محيط قرية آبل السقي الآن التابعة لمنطقــة مرجعيون ومعكة هو اسم شخص نسبت إليه القبيلة ثم جيشور إلى الجنوب من معكة في حــوض الأردن مــن منابعه حتى مصبه في طبريا ونهر اليرموك وقد أظهرت التنقيبات الأثرية في المنطقة أن موقع بيت صــيدا أي بيت الصيد على الضفة الشمالية لبحيرة طبريا شرقي مصب النهر فيها كان مأهولاً في الدور الكنعاني وأيــضاً في دور آرامي جيشور الذي كانت عاصمتهم على الأرجح تل حدار على الضفة الشرقية لبحيرة طبريا ونعرف من ملوكها تلما الذي زوج ابنته للملك داود. وإلى جانب جيشور كانت بيت رحوب ربما بين اليرموك والزرقاء ثم طوب إلى الشرق من بيت رحوب ربما من اربد شرقاً حتى البادية.؟

ونفهم من جملة ملوك صوبا (التكوين٣١ :٤٤ ــ ٥٤)أن هذه المملكة كانت اتحادية كما أسلفنا ومن أشــهر ملوكها هددعزر الذي عاصر داود وحكم في النصف الأول من القرن العاشر ق.م.أما في صموئيل الثاني ٨ : ٨ ــ ٣ فقد وصف هذا الملك بأنه من بيت رحوب وقد وقف إلى جانب مملكة بيت عمون ضد داود.ويفيــد أن حدود هذه المملكة الجنوبية قد وصلت نهر الزرقاء

كان لدى هددعزر قائدٌ عسكريٌ متمرنٌ اسمه رزون بن ايل يدغ تمرد على سيده فجمع حوله رجال القبائل وانطلق بهم إلى دمشق الآرامية.

يعتبر رزون مؤسس مملكة دمشق الآرامية وتزامن حكمه مع حكم سليمان حوالي ٩٦٥ ــ ٩٢٦ق.م. وقد سار بهذه المملكة نحو القوة والمنعة ومهاجمة أعدائه فسمي في كتاب العهد القديم الخصم العنيد الملوك الأول ١١ :٢٣ ــ ٢٥ وقد أعقبه في الحكم رزون بن طب رلمون. لا نعلم شيئا عن هذين الملكين سوى اسميهما وكان كتاب العهد القديم مرجعنا فيها. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ق.م تواردت الأخبار عن آرام دمشق في الوثائق الآشورية التي ننظر إليها وإلى أخبار كتاب العهد القديم على أنها غير حيادية تنقل الخبر بعين العدو.

وحسب هذه المراجع نظن أن برهدد الأول بن طب رامون قد أدرك الخطر الآشوري على بلاد الشام فحث الآخرون على التحالف معه لصده فقد ذكر في حوليات سلمانصر الثالث ٨٥٩ ــ ٨٢٧ق.م أن هددادري=برهدد=بنهدد قد جمع حوله ملوك بلاد الشام الجنوبية من حماة حتى عمون/عمان وتصدى لمشروع سلمانصر في التوسع ببلاد الشام وجرت المعركة بين تحالف ملوك بلاد الشام وجيش سلمانصر في قرقر في الطرف الشمالي لسهل الغاب عام ٨٥٣ق.م.

ادعى سلمانصر أنه انتصر على هذا التحالف والوقائع تثبت أنه عاد إلى بلاده من غير أن يتابع ملاحقة المهزومين وأن هذا التحالف صمد في وجه الآشوريين الذين لم يعاودوا الهجوم على دمشق إلا في عام ٨٤٩ق.م

وبما أن الاسم بن هدد قد تداوله الآراميون أكثر من مرة وذكر مراراً في كتاب العهد القديم على نحو لا يجعلنا نتأكد من عدد الملوك الذين حملوا هذا الاسم،انقسم الباحثون في هذا الشأن بين من يزعم وجود ثلاثة ملوك بهذا الاسم وآخر يزعم وجود اثنين فقط.ومن تدقيق الأخبار المروية عنهم في كتاب العهد القديم وتمحيص ماورد خاصة في سفر الملوك الأول الأصحاح ٢٠و٢٢وسفر الملوك الثاني الأصحاح ٥ ــ ٨ومقارنته مع كتابات آرامية عن خزائيل ملك دمشق تبين أن بن هدد المذكور في سفر الملوك الأول هو غير بن هدد المذكور في سفر الملوك الثاني. فالمعارك التي خاضها آخاب=أخ أب ملك إسرائيل ٨٥١ ــ ٨٣١وحليفه يهورام ملك يهودا ٨٥١ ــ ٨٤٥ق.م مع بن هدد ملك آرام وحلفائه قد وقعت فيما بعد بين يهوآخذ ملك إسرائيل ٨١٨ ــ ٨٢٠ويهوآش ملك يهودا٨٤٠ ــ ٨٠١ق.م أما معركة جلعاد التي روي أنها وقعت في أيام آخاب ملك إسرائيل وفر هارباً من وجه بن هدد فقد وقعت أيام يهورام ملك إسرائيل ٨٥١ ــ ٨٤٥أو أيام يهولخذ ملك إسرائيل ٨١٨ ــ ٨٠٢ق.م ويتردد بعض الباحثين في قبول هذا التصحيح للأخبار مع أنهم يشكون في صحة بعضها(١).

وتأسيساً على ما تقدم يكون برهدد المذكور في حوليات سلمانصر الثالث هو برهدد الأول وقد حكم تقريباً من ٨٨٠ ــ ٨٤٠ق.م

ويعرف عنه أنه قد وقف بصلابة وعناد ضد أطماع ملوك آشور في إخضاع بلاد الشام لسيطرتهم رغم أن سلمانصر الثالث لم يكف عن مهاجمته والضغط عليه للاستسلام عبر مهاجمته دمشق في الأعوام ٨٤٩و٨٤٨و٨٤٥ق.م وقد قيض له أيضاً أن يبقي على التحالف إياه. ونرى في كل ذلك أنه بقي الأقوى في بلاد الشام يعترف بمكانة دمشق ممالك الجنوب خاصة.

---

(1) Ugarit Forschungen 27 (1995) P. 613 — 625, N. Naaman Hazael of Amqi and Hadadere: of Beth — Behob

عودة على بدء تحدثنا على أن رزون بن ايل يدع قد تمرد على ملك صوبا هددعزر الذي ينتسب إلى قبيلة بيت رحوب ونرجح أن رزون كان من القبيلة التي كانت في دمشق وغوطتها فنقل الملك من قبيلة رحوب إلى آرام دمشق. وبعد مرور أكثر من قرن ردت الأمور إلى نصابها. فقد انقلب حزائيل الذي وصفه سلما نصر الثالث بأنه "ابن لاحد" على برهدد الأول وانتزع الملك منه وهو من بيت رحوب مثل هدد عزر. غير أنه لم يشأ بنقل العاصمة من دمشق إلى مكان آخر؟

وعلى أية حال فإن استمرار أعمال البحث والتنقيب عن الآثار في بلادنا يضيف دوماً وثائق جديدة تسهم في إضاءة جوانب من التاريخ فبعد أن كنا نعتمد على كتاب العهد القديم في تسطير صفحات من كتاب تاريخ آرام دمشق، فقد اكتشف ولحسن الحظ في معبد الربة هيرا بساموس في اليونان قطعة برونزية مزخرفة من لجام حصان سطرت فيها كتابة آرامية ترجمتها: هذا ما قدمه هدر لسيدنا حزائيل من وادي (بقعة) باشان. رصيعة جبهة سيدنا المبجل انتهى.وفي ذات الموقع كانت قد اكتشفت حلية سرج خيل برونزية سطرت فيها ذات الكتابة.وقد يجد الباحثون آراء أخرى حول هذا الموضوع لاحاجة لتثبيتها هنا.

وفي هذا السياق نذكر أنه قد اكتشف في موقع أرسلان طامش/خداتو القديمة قطعتي عاج من سرير فاخر سطر فيها جملة تشوهت وأكملها الباحثون على النحو التالي: العرش (أي السرير) الذي قربه(قدمه) عمًا لسيدنا حزايل بسنة أخذت حوران. وهذا دليل على أن حوران قد ضمها حزايل لمملكته ومما يؤيد وجهة النظر هذه أن الآشوريين قد ذكروا أنهم هاجموا مدن حزايل في حوران(١).

في سفر الملوك الثاني الأصحاح الثامن وصف حزايل بأنه خنق برهدد سيده فتخلص منه. وقد تباينت آراء الباحثين في هذا الشأن فالمشككون في هذه الرواية يعتمدون في تشكيكهم على أن الأصحاح إياه يؤكد أن حزايل كان من أقرب الناس إلى برهدد والمؤتمن عليه. ولا نستبعد أن يكون من اغتاله؟!ولد آخر له من أم ثانية أو ثالثة حسب عادات ذلك العصر فالملوك يتزوجون أكثر من واحدة، وتبقى الأولى في المقام الأول.وفي هذا السياق يقول John Grayجون كراي أن حزايل لم يكن بحاجة إلى بل اللحاف أو اللباد بالماء لخنق سيده إذ يمكن له أن يخنقه باللحاف الجاف(٢) وأن صيغة الفعل في الجمل يأخذ ويبلل ويفرش تحتمل وجود فاعل آخر.ربما كان هو الملك نفسه الذي أراد أن يتخلص من حياته الميئوس منها. وعلى أية حال هدف محررو سفر الملوك الثاني إلى جعل حزايل مجرماً وقاتلاً ومغتصباً سلطة الرب على مملكة إسرائيل لينتقم منهم لبشاعة ورداءة أعمال ملوكها.

وقد يصبح هذا الأمر أكثر وضوحاً. إذا قارنا ما ورد في سفر الملوك مع ما ورد في النصوص الآشورية حول حزايل. فقد ادعى سلمانصر الثالث أنه هزم هدد عزر=برهدد الدمشقي وهدد عازر مات وجلس حزايل على العرش مكانه. إذاً برهدد الأول لم يخنقه حزايل بل مات وجلس حزايل بن لا أحد مكانه فهو لم يوصف بأنه مغتصب بل ربما هو من فرع آخر. وأرادوا الحط من قدره وتجاهل نسبه بعد أن صدهم عن أبواب دمشق عام ٨٤١ق.م وخلاصة ما ذكرت أن حزايل ليس قاتلاً بل هو من بيت رحوب استعاد ملك بيت رحوب بعد أن أخذه رزون منهم.

وفي عام ٨٣٨ أو ٨٣٧ عاود سلمانصر غزو آرام دمشق فلم يدخلها بل هاجم أربعة مدن هامة من مدن حزايل نعرف منها مدينتي دنابا وملاحة. وهما الآن قرية الدنيبه جوار ازرع من الغرب ومليحة الشرقية أو الغربية جوار بصر الحرير من الشرق. وقد جابه آرام دمشق الآشوريين من غير التحالف الذي قاده برهدد الأول

(1) Marchands Diblomates Et Embereurs Ere Paris 1991 P.91 –108, A. lemaire Hazael De Damas. Roi D Aram

(2) Ugarit Forschungen 28 (1996) p. 547 – 554, Victor Sasson Murderesse,Usurpaturs,or What? Hazael Jeho and the Tell Dan Dld Aramic Insicription

توقف الآشوريون عن غزو دمشق بعد عام ٨٣٧/٨٣٨حتى عصر هدد نيراري الثالث ٨١٢ ـ ٧٨٢ق.م الذي جرد حملة على دمشق عام ٨١١ق.م وتأسيساً على ذلك انقضت ثلاثون عاماً والحرب متوقفة بين آشور وآرام دمشق وبالمقابل استمرت النزاعات بين إسرائيل ويهودا من جهة وآرام دمشق من جهة أخرى لأسباب مختلفة.
ففي عام ٨٣٧/٨٣٨ فر خزائيل من دمشق من وجه الآشوريين بينما قدم يهو ملك إسرائيل ٨٤٥ ـ ٨١٨الجزية لسلمانصر الثالث وقد خلد النحات الآشوري هذا الحدث بالحرف والصورة في مسلة سلمانصر تدليلاً على الطاعة والولاء.وهذا يشير بوضوح إلى أن تحالف برهدد الأول مع بقية الممالك قد انفرط عقده لعدة عوامل داخلية وخارجية. ففي إسرائيل حكمت سلالة عمري ٨٨٢ ـ ٨٤٤ المجهول النسب ونظن أن اسمه غير يهودي وكان قائداً عسكرياً غريباً ومتمرساً نودي به ملكاً على اسرائيل عام ٨٨٢فأشاع المساواة بين السكان واعترف بثقافة الآخرين وعاداتهم فقد تغاضى عن بناء المعابد للأرباب الكنعانيين وممارسة المناسك الدينية فيها. فحصد غضب الكهنة اليهود عليه وعلى خليفته آخاب الذي تزوج بسيدة من صور اسمها ايزابيل ساعدت على انتشار عبادة الرب بعل أوملقرت في البلاد ودعا أيضاً إلى التسامح والانخراط في حضارة المنطقة والقبول بالآخرين[1].

تمدد خزائيل في المنطقة ابان توقف الآشوريين عن التوسع غرباً وحزم أمره على إعادة سلطة دمشق على أقاليمها التي هددتها سلالة عمري غير الإسرائيلية عن طريق محاولة الاضطرابات على الحدود مع آرام دمشق فكانت المعركة الأهم والفاصلة في رامون جلعاد تقديرا بمنطقة اربد هزم خلالها يهورام بن آخاب ٨٥٠ ـ ٨٤٤م وعاد جريحا إلى السامرة وثابر خزائيل على تحقيق مشروعه في جمع كلمة آراميي بلاد الشام وعلى الأخص شيوخ وقبائل آرام في الجنوب للدفاع عن مناطقهم والتصدي بحزم للتعصب الإسرائيلي حيال جيرانهم الذين نظروا إلى الكنعانيين والآراميين بازدراء وتحصنوا بأن ربهم يهوه فضلهم عليهم فهم شعب الله المختار عليهم نشر عبادة يهوه دون سواها فعمدوا إلى تدمير معابد الكنعانيين وقتل كهنتها حالما صعدت سلالة يهو إلى الحكم وقضت على سلالة عمري وأنكرت على ملوك إسرائيل حتى التعاون مع المدن الساحلية مثل صيدا وصور في أية مجالات (الملوك الثاني أصحاح ٨ ـ ١٠). تابع خزائيل سياسته الهجومية ضد إسرائيل وبحزم في عهد يهوأخذ ٨١٨ ـ ٨٠٢ ق.م وحليفه يهورام فدانت له هي ومملكة يهودا وطهر الأراضي الممتدة إلى الشرق من نهر الأردن من أي وجود إسرائيلي أو يهودي ذي صبغة دينية حضرية تعصبية وقد خلد انتصاراته هذه وحسب عادة ملوك ذلك الزمن الأقوياء في نصب أقيم في مدينة دان-تل القاضي الآن قرب منابع الأردن غربي بانياس.

أثناء تنقيب الآثاريين الإسرائيليين في تل القاضي وبتاريخ ٢١تموز ١٩٩٣اكتشفت كسرة من هذا النصب المنحوت من حجر البازلت ضمن رصفة حجرية أمام البوابة الخارجية لمدينة دان التي تعود إلى منتصف القرن التاسع ق.م وسميت الكسرة A.

ثم اكتشفت كسرتان هما B١ وB٢ في ذات الموقع. وقد ثبت أن الكسر من نصب حطمه غزاة منتقمون ربما في عصر تجلات فلصر الثالث ملك آشور عام ٧٣٢عندما قضى على مملكة آرام دمشق وحول مناطقها إلى ولايات آشورية أبعاد النصب الآن ٣٢×٢٢ سم ويقدر ارتفاعه الحقيقي بمتر واحد وعرضه نصف متر سطرت فيه كتابة تتألف الآن من ثلاثة عشر سطراً كلماتها مشوهة وقد صيغت بلغة آرامية قديمة تعود حسب شكل الحروف والصرف إلى القرن التاسع ق.م. وقد نقشت بجودة وتقانة عالية تفصل النقاط بين الكلمات وقراءتها سهلة.اسطر النص ناقصة وبعض الكلمات الباقية مشوهة ورغم ذلك حاول الباحثون كل حسب طريقته إتمام

---

(1) Grundriss der Gesch, schte Israel (1979)p. 107 — 121,M. Metzger

الجمل والتعرف على الأحرف المفقودة في الكلمات وذلك في ضوء سياق المعنى والأحداث التاريخية المفترضة فتباينت آراؤهم في الجزئيات وليس في المعنى العام. والمدهش أنه ما أن رأى الباحثون النص منشوراً حتى تباروا في دراسته ولا أبالغ إذا قلت إنه ما من نقش آرامي حظي بمثل هذا الاهتمام وسطرت في دراسته وتحليله الكثير جداً من الأبحاث مثل هذا النصب الذي يخص حقبة هامة من تاريخ المنطقة في القرن التاسع ق.م.وقد التمس فيه المؤرخون بصيص نور يلقى على الأحداث التي وقعت وقت ذاك[1].

وتصف هذه الكتابة حسب إجماع الباحثين معارك جرت بين ملك آرامي وملوك اسرائيل ويهودا نتعرف من خلال مقدمتها على معارك أسلافه حسب المنهج الآرامي في أن يصف صاحب النص ماقام به أسلافه من أعمال ثم يتبعه بما حققه هو ليترك للقارئ موضوع الحكم على الأعمال.وبالفعل جاءت معظم السطور متضمنة أعمال برهدد وإن التف الباحثون حول موضوع الكتابة فقد تباينت آراؤهم حول تحديد هوية صاحبها.

ذهب بعضهم إلى القول إن صاحب النصب هو ملك من بيت معكه وكان مقيماً في دان حيث عثر على النصب وخاض الحرب باسم ملك دمشق لأنه يتبع له.عارض هذا الرأي معظم الباحثين الذين اقتنعوا أن صاحب النص هو ملك قوي قادر على فرض سيطرة مملكته على المنطقة وإخضاع الأعداء لمشيئته،فوقع الاختيار على الملك خزائيل لشدة بأسه وتمرسه بالقيادة وشهادة خصومه ملوك السامرة ويهودا بتغلبه عليهم وإخضاعه لهم وحشرهم في مدنهم وكذلك قدرته في جمع الآراميين حوله وتوحيدهم في وجه العدو.

إن سيرة خزائيل تدعم ذلك فقد تولى الحكم عام ٨٤٢ أو ٨٤٠ق.م واستمر حتى عام ٨٠٥ أو ٨٠٣ق.م فحكم البلاد أربعين عاماً وقد تولى الحكم في ظروف قاسية تمثلت في مرض برهدد الطويل ثم وفاته وانشغاله هو في الإشراف على علاجه، بينما كان الآشوريون يستعدون لتحقيق مشروعهم في إخضاع مملكة دمشق الآرامية وهو يستعد لإفشال مشروعهم.

وبموازاة ذلك تقرب يهو ملك السامرة من الآشوريين كما ذكرنا وربما حصل على موافقتهم في تصفية الحسابات مع جيرانه الآراميين شرقي النهر وهذا ما نستنتجه من ما ورد في السطرين الأول والثاني في الكتابة وقيام ملوك إسرائيل ويهوذا بمهاجمة آراميي شرقي النهر بعد وفاة برهدد الأول والد خزائيل المفترض.

وبعد هذه المقدمة يستطرد النص فيقول على لسان خزائيل: أنا وهدد(الرب هدد) أمامي.... وقضينا على المشاة والعربات وعلى ألفي خيال من قوات إسرائيل وبيت داود ونشرت الدمار والخراب في أراضيهم . وهذه إشارة واضحة إلى مملكة اسرائيل وبيت داود أي على الأرجح مملكة يهود وقد تشوهت أسماؤهم بسبب تكسير النصب ويجمع الباحثون تقريباً على أن يهورام بن آحاب كان ملك إسرائيل وآخازيا بن يهورام كان ملك يهودا[2].

جاءت هذه الكتابة والتنقيبات الأثرية في بيت صيدا وتل حدار على ضفاف طبرية الشمالية والشرقية لتؤكد سيطرة الآراميين على حوض الأردن من منبعه حتى التقائه مع نهر الزرقاء من خلال استيطان آرامي ببيت معكه في الشمال وجيشور في الوسط وبيت رحوب وطوب في الجنوب وهي تتبع مملكة آرام دمشق.

خلف مرئي والده خزائيل على العرش وما أن بدأ حكمه حتى فاجأه هدد نيراري الثاني ٨١١ ــ ٧٨١ ق.م بظهوره على أبواب دمشق واستلامه الجزية منه وذلك في السنين العشر الأوائل من سني حكمه. والغريب وعلى غير عادة الآشوريين أنهم وصفوا مرئي بأنه ملك دمشق وهم الذين يصفون ملوكها شيخ دمشق. وكانت فترة حكمه قصيرة امتدت من حوالي عام ٨٠٥ ــ ٨٠٠ق.م وقد خلفه على العرش أخوه برهدد الثاني حوالي

---

(١) المصدر السابق Victor Sosson

(٢) Victor Sasson لاحاجة لتعداد الأبحاث التي نشرت حول الكتابة ففي أحدث الدراسات وخاصة دراسة تسجيل لها

٨٠٠ ــ ٧٧٥ق.م .استفاد خلالها من تاريخ أبيه خزائيل الحافل بالانجازات التي رفعت دمشق إلى أسمى مكانة بين الممالك الآرامية فحافظ عليها بجدارة ونجح في التصدي لأول مشكلة تعرض لها الآراميون فقد لبى نداء ملك ارفاد لردع ذكير ملك حماة عن احتلال أراضي في مملكة ارفاد وجمع حوله ملوك بلاد الشام الآراميين وقامت جيوشهم بمحاصرة حزراء وهي مدينة بمنطقة معرة النعمان التي تحصن بها ذكير ملك حماة ولعش ثم ما لبثوا أن تراجعوا عن حصارها حالما عاود هددنيراري الثالث مهاجمة بلاد الشام وقد خلد ذكير هذه الواقعة في نصب وجد في تل آفس.(١)

هذه كانت الوثيقة الوحيدة عن برهدد الثاني وقد خلفه على العرش خديانو حوالي ٧٧٥ ــ ٧٥٠ق.م الذي ذكره التورتان (الوالي) القوي شمشي ايلو الذي كان يحكم من مركزه بتل أحمر على الفرات الأوسط شمالي جبل عاروده الجزيرة وبلاد الشام الشمالية وذلك من خلال حملة قادها على دمشق في الفترة ما بين ٧٩٦ ــ ٧٧٣.كان هذا الوالي الآشوري من أصل آرامي نافس مملكة دمشق في زعامة الآراميين فأضعفها من خلال حملته هذه ومهد الطريق لاحتلال التوازن بين دمشق وجيرانها.

انهمكت آشور في عهد الملوك هدد نيراري الثالث وسلمانصر الرابع وآشوردان الثالث وآشور نيراري الخامس من ٧٨٢ ــ ٧٤٥ في صراعاتها الداخلية وتخلت عن متابعة المشروع الآشوري في إخضاع ممالك آرام ببلاد الشام لنفوذها . وفي هذه الأثناء تفرغت هذه الممالك للعمل على بناء حضارة مزدهرة حتى اعتلى العرش في آشور تجلات فلصر الثالث ٧٤٥ ــ ٧٢٧ فأحيا هذا الملك العنيف والقاسي المشروع الآشوري فهاجم لتوه دمشق وكان ملكها رقيانو/رحيانو وذلك في أعوام ٧٤٣و٧٣٩و٧٣٨ وألزمه دفع الجزية من غير أن يدخل دمشق أي أنه كغيره من ملوك آشور شن عليها حرب استنزاف تهدف إلى تدمير المدن القوية في المملكة لإضعاف العاصمة فيتحقق له فيما بعد دخولها والسيطرة عليها وخلال هذه الفترة لم يفقد رحيانو حوالي ٧٥٠ ــ ٧٣٢ق.م الأمل في جمع الآراميين وغيرهم من ممالك بلاد الشام الجنوبية حوله والتصدي للأشوريين وأبرز من تحالف معه فقح ٧٦٤ ــ ٧٣٢ق.م ملك إسرائيل بينما تمنع عن دخول هذا التحالف آخاذ ملك يهودا ٧٤٢ ــ ٧٢٦ق.م فهاجمه الحليفان رحيانو وفقح وضيقوا عليه (أخبار الأيام الثاني أصحاح ٢٩) فاستنجد بملك آشور تجلات فلصر الذي هاجم المنطقة عام ٧٣٢ فقضى على دمشق والسامرة وحولها إلى ولايات آشورية.

وهكذا زالت مملكة دمشق وكلنا أمل في أن نعثر في تل الدبة قرب السويداء على آثار آرامية تساعدنا في التعرف على أحوال حوران خلال هذا العصر والواقع أن أشياء كثيرة في محافظة ريف دمشق وحوران بقيت تذكرنا بالتراث الآرامي مثل أسماء القرى: كفرسوسه وبرهليا وصيدنايا وعشرات المدن الأخرى وكلنا نعرف أن الآرامية مازالت حية أيضاً في معلولا وغيرها.

(٢) الآراميون تاريخاً ولغة وفناً دار أماني طرطوس ١٩٨٨ص ٦٦و١٢٩ ــ ١٦١٩٢ .

خطيب دهشة حماة (ت ٧٧١ هـ)
أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي
- الفقيه اللغوي -
صاحب معجم: المصباح المنير

سناني سناني(*)

مقدمة

بلاد الشام أرض الأنبياء والرسالات، والدول والحضارات، والعلم والعلماء، فقد هاجر إليها الأنبياء وولدوا فيها ودفنوا أيضا، ونشأت فيها أول أبجدية في العالم في القرن (١٤ق م)[1]، وأهدت للبشرية أول عالم في الرياضيات(فيثاغورس). وظلت حاضرة علمية يحج إليها العلماء والباحثون عبر العصور، وازداد هذا الدور بعد الفتح الإسلامي؛ خاصة بعد احتضانها لعاصمة الأمويين (دمشق) ـ الذين امتد حكمهم من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي ـ وأصبحت محجًا لعلماء وأدباء شعوب تلك البلاد الواسعة. هذا وبالرغم من سطوع نجم بغداد زمن العباسيين على حساب عاصمة بلاد الشام، إلا أنها سرعان ما استعادت مكانتها العلمية والسياسية زمن الأيوبيين وخلفائهم المماليك سيّما بعد سقوط بغداد سنة

(*) أستاذ بجامعة بسكرة ـ الجزائر.

(١) ينظر: صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص:٥٠

(٦٥٦هـ) وورثت مع مصر المكانة العلمية الساطعة التي عرفتها بغداد في أوج الحضارة العباسية، وسطع فيها نجم الكثير من العلماء والأدباء والفقهاء واللغويين.

وقد تكفل الكثير من الباحثين بالتعريف بهؤلاء الأعلام ـ وإن كان بعضهم لا يحتاج إلى تعريف فهم أشهر من علم نظرا لغزارة إنتاجهم العلمي ومواقفهم المشهودة – إلا أن تلك المجهودات لم تستوعب جميع العلماء نظرا لعددهم الكبير من جهة، وربما لقلة مؤلفاتهم من جهة أخرى.

ولا يزال بعضهم مجهولا، أو لم يعط حقه من الترجمة المستوفية لحياته ومجهوداته في التعليم والإصلاح والتأليف ـ ماعدا تلك الترجمات المقتضبة التي أوردتها كتب التراجم القديمة ـ.

ومن مسؤولية الباحثين أن يواصلوا جهودهم بكشف النقاب عن هؤلاء، وتعريف الأجيال الحالية بمجهوداتهم في إرساء دعائم العلم في هذه الأمة.

ومن هؤلاء العلماء الأعلام رجل انتقل من مصر إلى الشام وإلى مدينة حماة بالتحديد حيث تولى خطابة مسجدها الجامع (الدهشة) الذي بناه ملكها العالم أبو الفدا إسماعيل، وسطع نجمه فيها وترك عدة مؤلفات. أبرزها: معجمه المصباح المنير ـ الذي اشتهر به ويعدّ من أكثر المعاجم العربية طباعة في العصر الحديث نظراً لأهميته، وخلّف ابنا عالما عرف بابن خطيب الدهشة ذاع صيته أيضاً وتعددت مؤلفاته.

فمن يكون هذا العالم؟ وما هي الظروف السياسية والعلمية التي عاشها؟ وما هي آثاره ومؤلفاته؟ ذلك ما سنتعرف عنه في الصفحات التالية.

أولاً: حياتــه:(١)

١ ـ اسمه: أوردت كتب التراجم اسم المؤلف على ثلاث صيغ يمكن إجمالها فيما يلي:

ـ أحمد بن محمد الفيومي ثم الحموي: هذه الصيغة أوردها ابن حجر العسقلاني(٢) في كتابه الدرر الكامنة و سار على نهجه السيوطي(٣). وجمع كثير من مؤلفي التراجم.

---

(١) ينظر في ترجمة الفيومي: العسقلاني، الدرر الكامنة، ١٨٤/١، ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ١٢٥/١، السيوطي، بغية الوعاة ٣٨٩/١، حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢/ ١٧١٠، البغدادي، هدية العارفين ١٣/٥، سركيس، معجم المطبوعات العربية، ١٤٧٦/٢، رضا كحالة، معجم المؤلفين، ١/ ١٣٢، الزركلي الأعلام، ٢٢٤/١، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٨٨/٦، ابن العماد، شذرات الذهب، ٦/ ٢٤٠، إميل يعقوب، المعجم المفصل في اللغويين العرب، ٨٢/١، رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص ٢٨٥، يحيى مراد، معجم تراجم الأعلام الفقهاء، ٢٦٤ .

(٢) ينظر ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج ١، ص: ٣٣٤

(٣) ينظر ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج ١، ص: ٣٣٤

ـ **أحمد بن محمد بن علي الفيومي:** وقد جاء بها صاحب كتاب كشف الظنون[١] حيث أضاف إلى الأولى اسم جد المؤلف وحذف موطنه الثاني.

ـ **أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي أبو العباس المقرئ:** أما هذه الصيغة الأخيرة فقد وردت في عدة كتب[٢]. ويضاف فيها إلى الصيغتين السابقتين كنية المؤلف (أبو العباس) وصفته (المقرئ).

ويعرّف المؤلف نفسه في كتاب له تحت عنوان (ديوان خطب) كما يأتي:

«الشيخ الإمام العالم العامل الفاضل ...شهاب الدين فخر العلماء العاملين، خطيب خطباء المسلمين أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام كمال الدين محمد ابن الشيخ الإمام أبي الحسن الفيومي الشافعي ......»[٣].

ويبدو من خلال التعريف أن الكلام قد لا يكون للمؤلف إنما لأحد مريديه، جمع الخطب التي كان يخطبها في جامع الدهشة بحماة ووضعها في كتاب، وقد جاء تعريفه السابق في مقدمة الكتاب[٤].

٢ ـ مولده:

لم يحدّد المؤرخون وأصحاب التراجم تاريخاً لميلاد الفيومي، لكنهم اتفقوا إلى حد ما على وقت وفاته ــ كما سنبين ذلك لاحقا ــ حيث ذكره ابن حجر بقوله: «وكأنه عاش إلى بعد سنة ٧٧٠ هــ»[٥]. وبناء على هذا التاريخ يمكننا تخمين وترجيح وقت ميلاده استنادا إلى أعمار بعض أقرانه الذين تعلّموا معه عند شيخه أبي حيان[٦]، وتوفوا زمن وفاته. ومن هؤلاء:

ــ بدر الدين بن عقيل (٧٠٠ هــ ــ ٧٦٩ هــ)
ــ شهاب الدين بن النقيب (٧٠٢ هــ ــ ٧٦٩ هــ)
ــ بدر الدين بن النابلسي (٧٠٠ هــ ــ ٧٧٢ هــ)
ــ محيي الدين الحلبي (٦٩٧ هــ ــ ٧٧٨ هــ)

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج٢، ص ١٧١٠

(٢) ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج ١، ص ٢٢٤، يحيى مراد، معجم تراجم أعلام الفقهاء، ص ٢٦٤، كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٦، ص: ٨٨، البغدادي إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ٥، ص١١٣ .

(٣) يوسف اليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ج٢، ص١٤٧٦

(٤) ينظر رجب الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٦

(٥) العسقلاني ابن حجر، الدرر الكامنة، ج١، ص: ٣٣٤

(٦) ينظر: خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي، ص ٥٧٠.

ومن خلال استقراء تاريخ ميلاد هؤلاء وغيرهم، يمكننا تقدير زمن ميلاد الفيومي في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن ،ويؤكد لنا ذلك حداثة سنه حين تولى خطابة مسجد «الدهشة» بحماة سنة (٧٢٧هـ)، حيث يقول عن نفسه: «أن السلطان الملك المؤيد عماد الدين صاحب حماة لما أنشأ الجامع بظاهر حماة في شعبان سنة (٧٢٧هـ) انتدبني إلى خطابته ولم أكن يومئذ مستعدا لها فطرقت باب المولى الكريم ....الخ»[١] ويقدّر محقق المصباح عبد العظيم الشناوي أن يكون مولده سنة: ٦٩٠هـ تقريبا واعتمد في ذلك على قول الفيومي في مادة (غزل): أنه سمع عن غيره سنة عشر وسبع مئة. وهذا يعني أنه كان في سن العشرين على الأقل[٢].

٣ـ نسبه:

ينسب صاحب المصباح المنير إلى **الفيوم** «وهي في موضعين أحدهما بمصر والآخر موضع قريب من هيت العراق»[٣]. وقد ذهب جلّ المؤرخين وأصحاب التراجم ـ الذين أطلعت على كتبهم من القدماء والمحدثين ـ إلى أن الفيوم المقصودة هي فيوم مصر؛ منهم: الزركلي في كتابه الأعلام حيث يقول: «ولد ونشأ بالفيوم بمصر.»[٤].

غير أن أحد الباحثين المحدثين ذهب إلى خلاف ذلك بقوله: «والفيومي هو العالم أحمد بن محمد بن علي المقريء الفيومي، نسبة إلى فيوم العراق لا إلى فيوم مصر .....»[٥]

وهذا الرأي يمكن أنه نقله عن مصطفى السقا الذي استند على قول ياقوت الحموي السابق؛ الذي بيّن بأن الفيوم في موضعين بمصر والعراق. غير أن الفيومي ذاته ذكر الفيوم ونسبها لمصر دون أن يشير إلى العراق وذلك في مادة (بوط) «بُوَيْطُ عَلَى لَفْظِ التَّصْغِيرِ بُلَيْدَةٌ مِنْ بِلادِ مِصْرَ مِنْ جِهَةِ الصَّعِيدِ بِقُرْبِ الْفَيُّومِ عَلَى مَرْحَلَةٍ مِنْهَا وَيُنْسَبُ إِلَيْهَا بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»[٦]. والذي يبدو من هذا النص أنه لا يمكن لشخص سكن بين العراق وحماة أن يعرف هذه البليدة القريبة من فيوم مصر! يضاف إلى ذلك أن الفيومي كان من أصحاب أبي حيان، وأبو حيان كان مدرّسا في مصر، ولم يكن في العراق كما سنرى

(١) رجب عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية، ص:٦

(٢) ينظر: عبد العظيم الشناوي، مقدمة تحقيق المصباح المنير، ص:نو، الفيومي، المصباح المنير، ص:٢٦٦، مادة:(غزل)

(٣) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص، ٣٢٦ .

(٤) الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٢٢٤، وينظر: البغدادي، هدية العارفين، ج ٥، ص ١١٣.

(٥) خضر الجواد، من مقدمة المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧ م

(٦) ينظر: رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٥، المصباح المنير، تصحيح:مصطفى السقا، المقدمة.

ذلك لاحقا.والمهم أن المؤلف قد ولد ونشأ في فيوم مصر[١] نشأة دينية، وفي أسـرة تـشغف بالعلم وتحتفي به ونستنشف معالمها من خلال وصفه لوالده وجده بقوله: «.....أحمـد ابـن الشيخ الإمام كمال الدين محمد ابن الشيخ الإمام أبى الحسن»[٢].

وقد اهتم منذ نعومة أظافره بالفقه والعربية، وليس غريبا على مثله ذلـك، خاصـة وقـد نشأفي أسرة تتوارث الفقه والعربية أبا عن جد....

٤ ـ شيخه أبو حيان النحوي الأندلسي:[٣] (٦٥٤هـ ـ ٧٤٥هـ)

لم يذكر المؤرخون للفيومي شيخا ولا أستاذا غير أبي حيان الأندلسي، حيث يقول عنه ابن حجر العسقلاني: «اشتغل ومهر وتميّز في العربية عند أبى حيان»[٤].

وقد أكد الفيومي مشيخته في معجمه المصباح بقوله في مادة (فضل): «وقال شيخنا أبـو حيان الأندلسي نزيل مصر المحروسة أبقاه الله تعالى، ولم أظفر بنص علـى أن مثـل هـذا التركيب (لايملك درهما فضلا عن دينار) من كلام العرب.....»[٥]. وذكره أيضا في خاتمـة الكتاب(٦).

وأبو حيان هو: أثير الدين أبو حيان المغربي الأندلسي الغرناطي كان مالكي المذهب وقيل ظاهري العقيدة، فلما دخل البلاد المصرية قلّد الشافعي، وقد ولـد عـام (٦٥٤ هـــ) فـي (مطخشارش) من أعمال غرناطة، من أصل بربري، وتتلمذ لفحول العلماء؛ منهم: أستاذه ابن الزبير. وقد وقع بينهما خلاف اضطرّ بسببه إلى النزوح عن بلاده، فحلّ بـالبلاد المـصرية واستوطن القاهرة عام (٦٧٩هــ) ولقي فحولها واستفاد منهم، وكان مكبّـا علـى اسـتيعاب الحديث وفقه الشافعي والأدب والنحو والقراءات، حتى برّز فيها جميعـا وبخاصـة النحـو والقراءات وصار فيها إماما بارزا وتتلمذ له كثيرون من الأعلام منهم: (صاحب المـصباح أحمد الفيومي). فاشتهر اسمه وطار صيته وأخذ عنه أكابر عصره وتقدموا في حياته ....

وصارت تلامذته أئمة وشيوخا في حياته، وكان يعظّم ابن تيميّة ثم وقع بينهما في مـسألة فأعرض عنه ورماه في تفسيره (النهر)[٦]. وأغلب مؤلفاته في التفسير والنحـو والقـراءات

---

(١) الفيوم وسط مصر كمثل مصر وسط البلاد. (ياقوت الحموى، معجم البلدان، ج٤، ص ٣٢٦)

(٢) رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٦

(٣) للاستزادة في ترجمة أبي حيان ينظر: طبقات السبكي ٣١/٦، الدرر الكامنة ٨٣٢/٤، حسن المحاضـرة٢٥٥/١، شـذرات الذهب ١٤٥/٦، أبو حيان النحوي لخديجة الحديثي: رسالة دكتوراه.

(٤) العسقلاني، الدرر الكامنة، ج١، ص ٣٣٤، وينظر محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ج ١٣٨/٤

(٥) الفيومي، المصباح المنير، مادة (فضل)، ص ٢٨٣. (٦) نفسه، ص: ٤١٤

(٦) ينظر: محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ج ٤، ص١١٠، ج٣، ص٣٣٣ .

وتاريخ الأعلام والعروض، منها: البحر المحيط في التفسير، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل، وعقد اللآلئ في القراءات ونحاة الأندلس، والأبيات العالية في علم القافية[1].

وقد ألف أيضا معجما في غريب القرآن أسماه: تحفة الأريب بما في القرآن من غريب، ورتّبه ترتيبا وفق أوائل وأواخر الحروف، وهو معجم صغير يشرح فيه الغريب من ألفاظ القرآن الكريم دون النظر إلى ترتيبها في السور.[2] **ومن شعره:**

عداي لهم فضل علي ومنة　　　فلا أذهب الرحمن عني الأعاديا

هم بحثوا عن زلتي فاجتنبتها　　　وهم نافسوني فاكتسبت المعاليا

مات في القاهرة في ٢٨ صفر عام: ٧٤٥ هـ ودفن بمقبرة الصوفية. ولما مات رثاه الأديب الشاعر صلاح الدين الصفدي بقصيدة طويلة قال فيها:[3]

مات أثير الدين شيخ الورى　　　فاستعر البارق واستعبرا

ورق من مزن نسيم الصبا　　　واعتل في الأسحار لما سرى

وقد أعدت خديجة الحديثي رسالة دكتوراه حول (أبي حيان النحوى) تحت إشراف د. شوقي ضيف سنة ١٩٦٤ بجامعة القاهرة؛ وهي رسالة ضخمة تقع في ٦٩٩ صفحة. وطبعت سنة ١٩٦٦ ببغداد. وتناولت فيها: حياة أبي حيان بالتفصيل، ورسمت صورة واضحة لثقافته الواسعة وكتبه الكثيرة والمتنوعة، وبيّنت علاقته بالمدارس النحوية، وموقفه من النحاة المشهورين كسيبويه وابن عصفور وابن مالك، وأعطت صورة واضحة لمنهجه النحوي، ثم بينت موقف النحاة المتأخرين منه، وأحصت ثمانية وثلاثين (٣٨) تلميذاً لأبي حيان منهم الفيومي ومن أشهرهم: ابن عقيل وابن هشام وتقي الدين السبكي، وصلاح الدين الصفدي.[4]

٥ ـ رحلاته:

لم يكن الفيومي كثير الترحال في حياته ـ حسب ما أوردته كتب التراجم ـ حيث اكتفى برحلتين اثنتين أساسيتين:

ـ **الأولى**: كانت من مسقط رأسه بالفيوم إلى القاهرة حيث شيخه أبو حيان، وذلك بسبب طلب العلم على ما تقدم.

---

(١) ينظر: الحنبكي ابن العماد، شذرات الذهب، ج٦، ص: ١٤٦.

(٢) ينظر: علي القاسمي، المعجمية العربية، ص:٦٣، حسين نصار، المعجم العربي، ص: ٤٦

(٣) ينظر محمود رزق سليم، مرجع سابق، ج٤، ص: ١١٠.

(٤) ينظر: خديجة عبد الرزاق الحديثي، أبو حيان النحوى، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٣٨٥، ١٩٦٦

ـ **والثانية**: كانت من بلده مصر إلى بلاد الشام وإلى مدينة حماة ؛ حيث عيّن فيها خطيبا لجامع (الدهشة) الذي بناه الملك المؤيد إسماعيل سنة ٧٢٧هـ.

فيقول عن نفسه «....أن السلطان الملك المؤيد عماد الدين صاحب حماة لما أنشأ الجامع بظاهر حماة في شعبان سنة ٧٢٧هـ ندبني إلى خطابته ولم أكن يومئذ مستعدا لها فطرقت باب المولى الكريم ....»[١].

وقد طاب مقامه فيها إلى أن وافاه الأجل، وأصبح ينسب إليها إلى جانب نسبته إلى مدينته الأصلية فهو: **الفيومي ثم الحموي**.[٢]

ويتساءل رجب عبد الجواد عن سبب انتقاله إلى حماة ؟ «...ولكن لم يطل به المقام في مصر وإنما ارتحل عنها ولا ندري سببا لذلك، وقطن مدينة حماة بالشام وهناك ذاع صيته واشتهر»[٣] .صحيح أن التساؤل في مثل هذا المقام مشروع، بسبب إغفال المراجع القديمة لسبب ارتحال الفيومي!.

ولكن البحث والتنقيب الذي قمت به – مع تواضعه ـ حول شخصية الفيومي والظروف السياسية، والدينية التي كانت تحيط به، جعلني أميل إلى تحليل قد يكون معللا لسبب تنقل الفيومي من أرض مصر إلى سوريا والى مدينة حماة بالضبط! ـ وهذا التحليل قد تتضح معالمه أكثر عند تناولنا لبيئة وعصر الفيومي ـ.

لقد صرح الفيومي أن الملك المؤيد أبو الفدا هو الذي انتدبه سنة (٧٢٧ هـ) لإمامة الجامع الذي بناه في حماه ولم يكن مستعدا لذلك![٤]

فإذا علمنا أن أبا الفدا كان واليا على مدينة حماة (٧٢١ ـ ٧٣٢ هـ) وبلاد الشام بأكملها تابعة آنذاك لحكم المماليك في مصر وفي عهد الناصر محمد قلاوون. وقد كانت بين والي حماة وسلطان مصر والشام علاقة صداقة حميمة ـ يورد صاحب كتاب (النجوم الزاهرة) بعض تفاصيلها ـ حيث يقول: «وفي العشرين من محرم سنة ثلاثين وسبع مئة وصل إلى القاهرة الملك المؤيد إسماعيل صاحب حماة، فبالغ السلطان في إكرامه ورفع منزلته وخلع عليه، ثم سافر السلطان في تاسع صفر إلى بلاد الصعيد للصيد على عادته ومعه المؤيد صاحب حماه، ثم عاد بعد أيام قليلة... وأقام بالأهرام بالجيزة أياما، ثم عاد إلى مصر في

(١) رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٦

(٢) ينظر السيوطي، بغية الوعاة، ج١، ص: ٣٧٤

(٣) رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٥ .

(٤) ينظر: رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٦

خامس شهر ربيع الآخر، وسافر في ثامنه المؤيد صاحب حماه إلى محل ولايته بعد أن غاب مع السلطان هذه الأيام الكثيرة».[1]

إن هذا النص يبين لنا تفاصيل العلاقة الحميمة بين والي حماه وسلطان مصر، والتي تستدعي بقاء أبى الفدا بعيدا عن ولايته أشهراً كاملة .وأين؟ في القاهرة التي كان يتتلمذ فيها الفيومي على يد أبى حيان الأندلسي.

فليس غريبا إذن أن يأخذ أبو الفدا أحد طلبة العلم المتميزين، ليؤم له بالناس في جامعه الذي بناه بحماة. «فإذا علمنا أن الملك المؤيد كان من العلماء الأعلام، في اللغة العربية والأدب والتاريخ، والفقه والأصول والطب والتفسير والميقات، والمنطق والفلسفة مع حفظه للقرآن الكريم والاعتقاد الصحيح وجمعه للفضائل أدركنا أنه لم يجعل الفيومي خطيبا وإماما لهذا المسجد إلا لثقته بعلمه وفضله»[2].

وهذا ـ في رأيي المتواضع– هو تفسير انتقال الفيومي إلى مدينة حماة وإمامته لمسجدها.

لقد استقر في حماة[3] وذاع صيته فيها واشتهر بخطيب الدهشة، حيث يقول السيوطي: «قطن حماة وخطب بجامع الدهشة وكان فاضلا عارفا بالفقه واللغة»[4].

وكان يذهب مذهب الشافعي، وظل يخطب بجامع الدهشة حتى توفي بحماة[5].

وتقع حماة إلى الشمال من مدينة حمص، بين دمشق وحلب فتبعد عن دمشق ب ٢٠٩ كلم وعن حلب ب ١٤١ كلم، وقد زرتها بتاريخ: ١٦ أفريل ٢٠٠٦م. ووقفت على جامع الدهشة الذي أصبح يحمل اسم مؤسسه وبانيه «مسجد أبي الفدا» ـ وصورته بملحق هذا البحث ـ .

يضاف إلى الرحلتين السابقتين رحلات أخرى قد يكون الفيومي قام بها وتستشف من كتابه المطبوع الوحيد وهو المصباح المنير. منها: ماذكره في مادة (ربذ) «والربذة.. عَنْ الْمَدِينَةِ فِي جِهَةِ الشَّرْقِ عَلَى طَرِيقِ حَاجِّ الْعِرَاقِ نَحْوُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ هَكَذَا أَخْبَرَنِي بِهِ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي سَنَةِ ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ». وكذلك ما ذكره في مادة (غزل):[6] «وَغَزَالَةُ قَرْيَةٌ مِنْ قُرَى طُوسَ وَإِلَيْهَا يُنْسَبُ الْإِمَامُ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ أَخْبَرَنِي بِذَلِكَ الشَّيْخُ مَجْدُ الدِّينِ

(١) ابن تغري بردى، النجوم الزهراء، ج ٩، ص ٧٥. وينظر: محمد كامل عياد، أبو الفدا الملك العلامة، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، م: ٥٠، ١٩٧٥، ج ١، ص ٨١.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، مقدمة المحقق، ص: هـ، و.

(٣) حماة مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات يحيط بها سور محكم، وبظاهر السور حاضر كبير جدا فيه أسواق كثيرة وجامع مشرف على نهرها المعروف بالعاصي، عليه عدة نواعيز تستقي الماء من العاصي فتسقى بساتينها.... وهي مدينة قديمة جاهلية ذكرها امرؤ القيس في شعره.... (ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص ٢.)

(٤) السيوطي بغية الوعاة، ج١، ص: ٣٧٤

(٥) ينظر رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٥

(٦) الفيومي، المصباح المنير، مادة (ربض)، ص: ١٣١، مادة (غزل): ص:٢٦٦

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحْيِي الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي طَاهِرٍ شُرْوَانَ شَاه بْنِ أَبِي الْفَضَائِلِ فخراور بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ سِتِّ النِّسَاءِ بِنْتِ أَبِي حَامِدٍ الْغَزَالِيِّ بِبَغْدَادَ سَنَةَ عَشْرٍ وَسَبْعِمِائَةٍ».[1]

ويستشف من النصين السابقين أنه قد زار المدينة المنورة ولا يستبعد أن يكون ذلك أثناء تأديته لفريضة الحج، وكذلك زيارته لبغداد التي كانت في وقت متقدم من عمره.

٦ ـ مؤلفاته:

ترك الفيومي خمسة مؤلفات ذكرتها كتب التراجم، طبع منها أشهر كتبه وهو (المصباح المنير) وبقي البعض الآخر بين مخطوط ومفقود، وهذه المؤلفات هي:

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ديوان خطب، نثر الجمان في تراجم الأعيان، مختصر معالم التنزيل، شرح عروض ابن الحاجب.

ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير:

أشهر كتب الفيومي، وهو معجم مختصر يقع في جزأين ويحتوي على: ٢٩٤٩ مدخل لغوي، تمثل مصطلحات الفقه الشافعي التي استقاها الفيومي من كتاب الشرح الكبير للرافعي والذي بدوره هو شرح لكتاب الوجيز للغزالي.

رتب الفيومي مواد معجمه وفق الترتيب الألفبائي المنسوب لنصر بن عاصم الليثي. وقسم بذلك معجمه إلى: ٢٩ كتابا بحسب حروف المعجم مع تخصيصه لكتاب خاص بحرف (لا) وجعله بين الولو والياء، ورتب مواده داخل كل كتاب استنادا إلى الحرف الأول والثاني وما يتلثهما.

وقام بضبط ألفاظه ضبطا دقيقا مستندا في ذلك إلى موازين صرفية معروفة كقوله: «رقمت الثوب من باب قتل».[2]

ولم يكتف بشرح المعنى الفقهي للفظ إنمّا يسبقه بشرح المعنى اللغوي ويورد اشتقاقات اللفظ ويذكر فيه أقوال علماء اللغة ويستشهد على ذلك بالقرآن والحديث والشعر والنثر وقد يورد أيضا ما سمعه هو عن معنى اللفظ.

بدأ معجمه بمقدمة بيّن فيها أسباب تأليفه لهذا المعجم وطبيعته ومنهجه المتبع .

وختمه بخاتمة مطولة ضمنها مجموعة فصول هي خلاصة الدرس الصرفي الذي لابد لطالب اللغة ومستعمل المعجم أن يتسلح بها.

ثم أردفها بكلمة عن طبيعة الألفاظ المستعملة في هذا المعجم «وَقَدْ اقْتَصَرْتُ فِي هَذَا الْفَرْعِ أَيْضًا عَلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِأَلْفَاظِ الْفُقَهَاءِ»[1] والفئة المستهدفة به «وَسَلَكْتُ فِي كَثِيرٍ مِنْهُ مَسَالِكَ التَّعْلِيمِ لِلْمُبْتَدِئِ وَالتَّقْرِيبِ عَلَى الْمُتَوَسِّطِ لِيَكُونَ لِكُلٍّ حَظٌّ حَتَّى فِي كِتَابَتِهِ»[2].

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، مادة (ربض)، ص: ١٣١، مادة (غزل): ص:٢٦٦

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ص:١٤٣

وأنهاها بمراجع معجمه: «وكنت جمعت أصله من نحو سبعين مصنفا مابين مطول ومختصر»[٣] ثم ذكر بعضا منها وأهمها. هذا ورأيت في نسخة مخطوطة[٤]، أن عدد مصادره تسعين مؤلفا.

ويعتبر المصباح المنير من أكثر المعاجم العربية طباعة وتوجد مخطوطات منه في أكثر من موقع وقد رأيت له مخطوطين بمكتبة الأسد بدمشق تعود الأولى للمكتبة الظاهرية بدمشق وتعود الثانية للمكتبة الأحمدية بحلب، وقد حققه الدكتور: عبد العظيم الشناوي، وصححه محمد الصباغ ومصطفى السقا والشيخ حمزة فتح الله وراجعه الشيخ حسين غمراوي، ونظراً لأهميته فقد قررته وزارة المعارف العمومية المصرية على طلاب المدارس الأميرية.

ويقول عنه مصححه محمد الصباغ في مقدمة طبعة بولاق: «فصنف في ذلك أبدع تصنيف وأبهج تأليف، نثر فيه من درر لسان العرب فرائد، ونظم فيه من جواهر المعاني، بها أعجب الناقد البصير وبها سقط على الخبير. كيف وهو المصباح المنير في غرائب الشرح الكبير، فلعمري إن اسمه طابق مسماه ووافق مدلوله ومعناه.»[٥]

ـ ديوان خطب:

وهو كتاب مخطوط، يقول عنه يوسف اليان سركيس: «رأيت له [أي للفيومي] ديوان خطب غير مطبوع (...) وقال الفيومي في مقدمة المخطوط المذكور: أن السلطان الملك المؤيد عماد الدين صاحب حماة لما أنشأ الجامع بظاهر حماة في شعبان سنة٧٢٧ هـ ندبني إلى خطابته...».[٦]

وأورده الزركلي في أعلامه بقوله: «وله أيضا ...ديوان خطب مخطوط بدأ تأليفه سنة ٧٢٧هـ»[٧].

والملاحظ أن سنة (٧٢٧ هـ) هي تاريخ بداية إلقاء الفيومي لخطب الجمعة في جامع الدهشة بحماة، والمتعارف عليه أن الخطب تتراكم جمعة بعد أخرى، وشهراً بعد آخر وسنة بعد سنة. ومادام الفيومي قد دام في خطابة المسجد إلى وفاته، فإنه يرجّح أن الخطب تم

(١) نفسه، ص:٤٢٢

(٢) نفسه:ص: ٤٢٢

(٣) نفسه:ص: ٤٢٢

(٤) المخطوط تعود ملكيته للمكتبة الأحمدية بحلب وهي موجودة الآن بمكتبة الأسد بدمشق.

(٥) الفيومي، المصباح المنير، تصحيح: محمد الصباغ، مقدمة الطبعة، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨١هـ

(٦) يوسف اليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ص: ١٤٧٦/٢

(٧) الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٢٢٤ .

جمعها في كتاب واحد وفي نهاية حياة الفيومي، من طرف الفيومي ذاته، لأنه يقول في مقدمته (السالفة الذكر) أن السلطان قد انتدبه إلى خطابة الجامع.

وعلى هذا الاعتبار فإن ما ذهب إليه رجب عبد الجواد[1] من أن أحدا من مريديه قد جمع خطبه ووضعها في كتاب، لا مبرر له ! وأن الكتاب ينسب للفيومي تأليفا وجمعا.

ـ نثر الجمان في تراجم الأعيان:

كتاب (مخطوط)؛ ذكره برو كلمان في ترجمته للفيومي وذكر بأنه يوجد في القاهرة ثان تحت رقم: ٣٨٣/٥[2]. وقال عنه الزركلي: «وله [الفيومي] أيضا نثر الجمان[3] في تراجم الأعيان (مخطوط) (أجزاء منه) بلغ في آخرها ٧٤٥ هـ»[4].

وقد ترجم فيه المؤلف للمشاهير من العلماء والأدباء حتى وصل فيه إلى سنة(٧٤٥ هـ) ورتبه حسب السنين.[5]

ويبدو أن سمة القرن الثامن الهجري هو التأليف في تراجم الأعيان والعلماء بهذه الطريقة، وعلى منوال ما كتبه ابن حجر العسقلاني(٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ) في موسوعته: (الدرر الكامنة في أعلام المائة الثامنة)، وما كتبه الصفدى (٦٩٦ ـ ٧٦٤هـ): (الوافي بالوفيات) وكتاب الذهبي (٦٧٣ ـ ٧٤٨ هـ) سير أعلام النبلاء.

واستمر هذا النهج إلى القرن التاسع وما بعده حيث، نجده عند الإمام السخاوى (٨٣١ ـ ٩٠٢هـ) في كتابه: (الضوء اللامع لأهل القرن التاسع)، وعند الإمام الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ) في كتابه (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع)، وعند المعاصرين أمثال الزركلي (١٣١٠هـ ـ ١٨٩٣ م) في كتابه (الأعلام).[6]

ـ مختصر معالم التنزيل:

كتاب (مفقود) أورده بروكلمان مع (المصباح المنير) و(نثر الجمان) لكنه لم يعلق عليه كما فعل معهما، ولم يذكر وجود نسخ مخطوطة منه.[7]

---

(١) ينظر: رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات الإسلامية ص: ٦

(٢) ينظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٦، ص٨٩ .

(٣) الجمان: جمع جمانة وهي حبة تعمل من الفضة كالدرة (ابن منظور، لسان العرب، ٩٢/١٣)

(٤) الزركلي، الأعلام، ج١، ص٢٢٤

(٥) ينظر: رجب عبد الجواد، مرجع سابق، ص ٦.

(٦) للتوسع في كتب التراجم التي ألفت بهذه الطريقة ينظر:محمد عجاج الخطيب، لمحات في المكتبة، ص:٢٨٢ـ٢٨٦.

(٧) ينظر كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٦ ص ٨٩.

ويبدو أن الفيومي قد اختصر في هذا الكتاب كتابا آخر هو: معالم التنزيل، وهذا الأخير هو: «تفسير للإمام أبي محمد حسين بن مسعود الفراء البغوى الشافعي (ت٥١٦ هـ) وهو كتاب متوسط الحجم نقل فيه عن مفسري الصحابة والتابعين ومن بعدهم»[١]. وليس بغريب أن يكون هذا الكتاب للفيومي وهو الإمام الشافعي المذهب الذي عاش في عصر سمته الأساسية الشروح والاختصار وسنتعرف على ذلك في المبحث الموالي المتعلق بعصر الفيومي وبيئته.

- شرح عروض ابن الحاجب:

كتاب (مفقود) ذكره البغدادي في هدية العارفين، حين عدّد مصنفات الفيومي بقوله: «...صنف ديوان الخطب، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير في اللغة (مطبوع)، شرح عروض ابن الحاجب»[٢]، وذكره صاحب طبقات الشافعية وقال عن الفيومي بأنه «شرح عروض ابن الحاجب شرحاً حسناً»[٣] وذكره أيضا صاحب البدر الطالع[٤] ونتعجب عندما يقول الدكتوررجب عبد الجواد إبراهيم عن هذا الكتاب «ولم يقل بذلك إلا إسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين في أسماء المؤلفين»[٥].

مع أن الكتاب ذكره غيره على ما تقدم! والذي يفهم من العنوان أن الفيومي كما قام باختصار (معالم التنزيل في التفسير)، قام أيضا بشرح (عروض ابن الحاجب)، وهي سمة بارزة في عصره.

٧ ـ ابنه العالم ـ محمود أبو الثناء ـ المعروف (بابن خطيب الدهشة) (٧٥٠هـ ـ ٨٣٤ هـ)

لم يذكر المؤرخون وأصحاب التراجم من أبناء الفيومي غيره، مع أنه كان يكنى بأبي العباس كما رأينا من قبل! وقد يكون العباس هذا ابنه البكر؟ إذ غالبا ما يكنى الرجل باسم أكبر أبنائه. لكن (محموداً) كان أوفر أبنائه حظا، وأعلاهم ذكرا، لا لسبب إلا لأنه ورث العلم عن أبيه وكان امتدادا لأجداده.وكيف لا والمولى سبحانه وتعالى يقول: ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾ المجادلة /١١.

---

(١) رجب عبد الجواد، مرجع سابق، ص: ٩.

(٢) البغدادي إسماعيل باشا، هدية العارفين؛ ج ٥ ص ١١٣.

(٣) السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية، ج ٤ ص١٠٩.

(٤) الشوكاني، البدر الطالع، ج٢ص٢٩٣.

(٥) رجب عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية، ص: ٦

اشتهر (محمود) بابن خطيب الدهشة، واسمه الكامل: نور الدين أبو الثناء محمود بن أحمد ابن محمد الفيومي الحموى الشافعى المعروف بابن خطيب الدهشة.[١] اختلف في سنة ميلاده، فأورد صاحب شذرات الذهب: أنه ولد في حدود سنة خمسين وسبع مائة (٧٥٠هـ) وكذلك صاحب البدر الطالع[٢] أما صاحب كتاب طبقات الشافعية فيقول بأنه ولد سنة: ستين وسبعمائة (٧٦٠هـ)[٣] والأقرب إلى المعقول هو (٧٥٠هـ) لأن سنة(٧٦٠هـ) قريبة من تاريخ وفاة والده (٧٧٠ هـ). ولد بحماة وبها نشأ وحفظ القرآن الكريم وعدّة متون وتفقّه على جماعات من علماء حماة ورحل إلى مصر والشام وأخذ عن علمائها، وبرع في الفقه والعربية والأصول واللغة وغير ذلك وأفتى ودرّس، واشتهر ذكره وعظم قدره وانتفع به عامة أهل حماة...إلى أن ولاّه حاكم حماة القضاء وأظهر في ولايته من العفّة والصيانة ما هو مشهور عنه، ودام كذلك إلى أن صرف عن القضاء فلزم داره على أجمل طريقة حيث لزم التأليف.

ومن مؤلفاته:

مختصر القوت للأذرعى في أربع مجلدات سماه: إغاثة المحتاج إلى شرح المنهاج ــ تكملة شرح منهاج النووى للسبكى ــ في ثلاثة عشر مجلداً، وكتاب: التحفة في المبهمات، وكتاب: تحرير الحاشية في شرح الكافية لابن مالك في النحو ثلاث مجلدات وكتاب تهذيب المطالع[*] في اللغة ــ الواردة في الصحيحين والموطأ (لابن قرقول) ــ في ست مجلدات وكتاب اليواقيت المضيّة في المواقيت الشرعية، وله منظومة في صناعة الكتابة والخط (نحو تسعين بيتا مع شرحها) والتقريب في علم الغريب.[٤]

توفي ابن خطيب الدهشة في حماة يوم الخميس سابع عشر شوال أربع وثلاثين وثمان مائة للهجرة (٨٣٠هـ).

وهكذا فإن الفيومي لم يكتف بوضع التصانيف الورقية كما يفعل البعض، بل ورّث علمه لابنه فذاع صيته وزاد نتاجه العلمي. فجمع الفيومي بذلك بين حسنين ؛علم ينتفع به، وولد صالح يدعو له. مثلما أشار إلى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم **[إِذَا مَاتَ الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلاَثَةٍ إِلاَّ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ]**[٥].

---

(١) ينظر السبكى، طبقات الشافعية، ١٠٨/٤

(٢) ينظر ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٢١٠/٤.، الشوكاني، البدر الطالع، ج٢، ص ٢٩٣

(٣) ينظر السبكى، طبقات الشافعية ١٠٨/٤

(٤) ينظر الحنبلى ابن العماد، شذرات الذهب، ٢١٠/٤

(٥) الإمام مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١٢٥٥، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته.

٨ ـ وفاة الفيومي

لم يجمع أصحاب التراجم على تاريخ محدد لوفاة الفيومي، وإن كان أغلبهم يدور حول سنة: (٧٧٠ هـ)، وقد جاء تحديدهم لتاريخ وفاته على التفصيل التالي:

ـ لا أعلم وقت وفاته[١]

ـ توفي في حدود ٧٦٠ هـ [٢]

ـ توفي سنة: ٧٧٠ هـ[٣]

ـ وكأنه عاش إلي بعد سنة ٧٧٠هـ[٤]

ـ توفي سنة نيف وسبعين وسبع مائة[٥]

ـ توفي سنة ٧٧٢هـ[٦]

والملاحظ في التواريخ السابقة هو أن أغربها (سنة ٧٦٠ هـ) لأنه يبعد عن التواريخ الأخرى بعشر سنوات على الأقل، وأقربها إلى الموضوعية ما ذكره (العسقلاني والسيوطي، أي مابين: (٧٧١هـ ـ ٧٧٣ هـ) لأن «النيف»[٧] في اللغة يفيد مابين الواحد والثلاثة).

ثانيا: عصره وبيئته:

أـ عصر[٨] الفيومي (السياسي):

سبق أن ذكرنا في حياة الفيومي أنه عاش في القرن الثامن الهجري (حوالي٧٠٠هـ ـ ٧٧٠هـ) مابين فيوم مصر وقاهرتها وحماة الشام، وقد كانت بلاد مصر والشام في هذه الفترة تحت حكم المماليك البحرية (٦٤٨هـ ـ ٧٨٤هـ).

(١) السبكي، طبقات الشافعية، ٤ /١٠٩

(٢) الزركلي، الأعلام، ٢٢/١

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢/ ١٧١٠، البغدادي، هدية العارفين، ١١٣/٥.

(٤) العسقلاني، الدرر الكامنة، ٣٣٤/١

(٥) السيوطي، بغية الوعاة، ٣٧٤/١

(٦) حازم الحلي، أطوار المعجم العربي، ص ١٠٤

(٧) من أقاويل حذاق البصريين والكوفيين أن النيف من واحد إلى ثلاث، والبضع من أربع إلى تسع، ولا يقال بين إلا بعد عقد نحو عشرة ونيف مائة ونيف وألف ونيف، (ينظر مادة (نوف) الفيومي، المصباح المنير: ص ٣٧٤ .)

(٨) يسمي جرجي زيدان هذا العصر بـ«عصر المغول» ويبدأ بسقوط بغداد في قبضة المغول سنة:٦٥٦هـ، وينتهي بدخول العثمانيين مصر سنة:٩٢٣هـ (جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج٢، ص:١٢٧.)

١ـ المماليك ورثة الأيوبيين:

أقام صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢ ـ ٥٨٨هـ) دولة الأيوبيين على أنقاض الدولة الفاطمية، فحكمت بلاد مصر والشام قرابة الثمانين سنة (٥٦٧ هـ ـ ٦٤٨هـ) وكان من أبرز إنجازاتها ترسيخ المذهب السني في بلاد مصر بعد أن تشيّعت في العهد الفاطمي، وكذلك صدّها للزحف الصليبي القادم من الغرب، وقد كانت موقعة حطّين (٥٧٩هـ) من أشهر معاركه. لكنّ الأيوبيين ذوي الأصول الكردية لم تعمّر دولتهم طويلاً! ثم تلاشت على أيدي (مماليكهم) الذين استجلبوهم من بلاد الترك، حيث انتقل الحكم إليهم على يد شجر الدر(زوجة الملك الصالح أيوب) بعد موته سنة:(٦٣٩هـ)، وتزوّجها مملوكها (أيبك) سنة (٦٤٨هـ) وقد تنازلت له عن العرش، وبذلك ورث المماليك حكم الأيوبيين.ودامت دولة المماليك البحرية[1] من سنة (٦٤٨هـ/١٢٥٠م) إلى سنة (٧٨٤ه/١٣٨٢م).[2]

إن المماليك «ورثوا عن دولة بني أيوب نزعتها القوية الشديدة ووقفتها الرائعة الرشيدة، في مكافحة الصليبيين، أعداء الدين والمسلمين وورثوا عنها كثيرا من عاداتها وتقاليدها الرسمية وغير الرسمية، حتى ليمكن القول إن دولتهم امتداد لدولة بني أيوب»[3]

٢ـ المماليك في وجه المغول:

لقد واجهت الأمة الإسلامية أخطارا محدقة في هذا العصر؛ حيث تهددتها الحملات الصليبية من الغرب فلم يصدّها إلا الأيوبيون وخلفاؤهم المماليك، وسرعان ما ظهر خطر آخر يتهدّد الأمة من أطرافها الشرقية ممثلا في (المغول) .

انطلق المغول من أقصى بلاد آسيا كالجراد المنتشر يأتون على الأخضر واليابس، فاستولوا على كل الممالك الإسلامية، واتجهوا صوب مقر الخلافة العباسية ببغداد سنة (٦٥٦ هـ) وخاطب زعيمهم (هولاكو) الخليفة العباسي (المستعصم بالله) بكتاب يطلب منه الاستجابة لشروطه المهينة وإلا عرّض جيوشه للهزيمة أمام جيوش المغول التي قهرت جيوش خوارزم وإيران.[4]

(١) ينقسم المماليك إلى قسمين (بحرية وبرجية)؛ البحرية من أصول تركية جلبهم الملك الصالح نجم الدين أيوب وأسكنهم بقلعة جزيرة الروضة واختار منهم فرقة للأسطول سميت الفرقة البحرية وأخذ تسميتهم منها، أما البرجية منهم من أصول شركسية ومن بلاد جورجيا اشتراهم السلطان قالوون أحد المماليك البحرية وأسكنهم أبراج القلعة وأخذوا تسميتهم منها وقد حكموا بعد المماليك البحرية (أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي /٥/٢٣٢).

(٢) ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٤/١١١.

(٣) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ٢/١٢.

(٤) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٤/١٤٨.

لقد تعرضت الأمة إلى نكبة حقيقية؛ حيث استبيحت بغداد عاصمة الخلافة وخربت على رؤوس أهلها، وقتل الخليفة ــ رمز الأمة ــ حيث «أبيحت المدينة للجند، فاخترقوا فجاجها وجاسوا خلال سبلها يثخنون في أهلها قتلا وتمثيلا، وظلوا على هذا العمل الإجرامي أربعين يوما حتى ملؤوا الطرقات دماء، وجمعوا من جماجم السكان أهراما، وقيل بلغ عدد القتلى نحوا من ألفي ألف نسمة [٢ مليون] ولم يسلم من يدهم إلا من اختفى في بئر أو قناة، ثم قتل الخليفة وجمع من أولاده وأعمامه، وأحرقت دور الكتب، وأغرقت كتب لا تحصى في نهر دجلة وهدمت القصور وخربت الدور ....»(١).

لم يتوقف المغول عند حدود بغداد؛ بل زادهم سقوطها إصرارا وتشجيعا على إخضاع جميع البلاد الإسلامية المتبقية لحكمهم، والدور بطبيعة الحال سيكون من نصيب بلاد الشام أولا، ثم تليها مصر ثانياً! لتليها بلاد المغرب ثالثا... وبالفعل لقد زحف المغول ــ كالشر المستطير ــ على الشام فدمّروا حلب ودمشق، وكانت تحت حكم من تبقى من الأيوبيين.(٢)

ثم واصلوا زحفهم متجهين نحو مصر التي كان يحكمها المماليك، ووجّه (هولاكو) رسالة شديدة اللّهجة إلى (قطز) سلطان مصر، مما جاء فيها: «قد سمعتم أننا قد فتحنا البلاد وقتلنا معظم العباد، فعليكم بالهرب وعلينا الطلب، ولكن أي أرض تؤويكم وأي بلاد تحميكم خيولنا سوابق وسيوفنا صواعق، وقلوبنا كالجبال، وعددنا كالرمال»(٣).

وأمام هذا الخطب الجلل لم يجد المماليك ومعهم المصريون سبيلا غير الصّمود والمواجهة، فأبلوا البلاء الحسن بصبر وثبات وجلد، وتمكّنوا بالفعل من هزيمة أسطورة المغول في موقعة (عين جالوت) الشهيرة سنة:(٦٥٨ هــ) بقيادة قطز.

«وقد أراد الله سبحانه وتعالى أن يقيم من دولة المماليك في هذه الآونة من تاريخ المسلمين حاجزا منيعا، وسدا متينا، يقف حجر عثرة في سبيل التيار الجارف».(٤)

وبهذا النصر المبين تقلّص ظل التتار عن بلاد الشام، حيث لاحقهم المماليك «وبهزيمتهم التقت الشام ومصر مرة أخرى تحت حكم واحد وظلت تحت حكم المماليك البحرية مدة ١٣٢ عاما».(٥)

---

(١) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ١٠/٢.

(٢) ينظر محمود شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ص ٣٣٢/٥.

(٣) أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ٢٤٧/٥.

(٤) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ١١/٢ .

(٥) محمود شلبي، مرجع سابق، ٢٣٣/٥ (بتصرف)

٣ـ المماليك يتصدرون زعامة الأمة الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري:

ورث المماليك دولة (بني أيوب) كما رأينا من قبل، وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد لم يبق للأمة الإسلامية في المشرق غير دولة المماليك، وأكثر من ذلك فقد اعتبر المماليك دولتهم امتدادا للخلافة العباسية أيضاً! «ومن حسن سياسة سلاطينهم أن أفسحوا في مصر مكانا للخلافة جديدا، بوءوا فيه أحد سلائل خلفاء بني العباس ــ بعد ثبوت نسبه ــ. وبذلك أعادوا للخلافة سيرتها وأنشؤوها نشأ آخر بعد أن طوي بساطها وانفضّ سامرها، وزالت عنها الغضارة والنضارة فوجّهوا بعملهم هذا أنظار المسلمين إلى مصر، ولفتوا قلوبهم وأرواحهم إلى القاهرة باعتبارها عاصمتهم الجديدة ومتبوأ خلافتهم المجيدة»[1].

والحق أن المماليك ما استقدموا الخليفة العباسي إلى مصر ليحكمها! ولكن لتتقوّى دولتهم برمزيته السياسية والدينية، بعدما نالت أحقيتها في الحكم بقوتها الجهادية وقدرتها على نصرة الإسلام وهزم خصومه.

وكانت أبرز مراحل هذه الدولة وأكثرها استقرارا تلك التي حكم فيها: الناصر محمد بن قالوون (٦٩٣هـ ــ ٧٤١ هـ) وذريته من بعده (٧٤١هـ ــ ٧٨٤هـ) وامتدت على طول القرن الثامن تقريبا. وهي نفس الفترة التي عاشها الفيومي صاحب المصباح المنير موضوع بحثنا.

١ـ عهد السلطان الناصر (٦٨٤هـ ـ ٧٤١هـ)

هو الناصر محمد بن قلاوون، ولد في محرم سنة أربع وثمانين وستة مئة (٦٨٤هـ) والده (قلاوون) من المماليك حكم خلال عشر سنوات(٦٧٩هـ ــ ٦٨٩هـ)، ثم خلفه ابنه خليل فلما قتل سنة:(٦٩٣ هـ) آلت الخلافة إلى الناصر الذي كان عمره تسع(٩) سنوات، ولم تستقر له الخلافة لحداثة سنه فتولاّها ثلاث مرات متقطعة؛ الأولى (سنة ٦٩٣هـ) – وكان حكمه فيها دون السنة فخلعه الملك (كتبغا)، والثانية كانت (سنة ٦٨٩ هـ) ودام فيها إلى غاية(٧٠٨هـ) ثم خلع نفسه استنكارا للضغوط التي تمارس عليه، وأما الثالثة فكانت ابتداء من (سنة ٧٠٩هـ) إلى غاية(٧٤١هـ)حين موته[2].

«وهو أطول ملوك الترك مدة في السلطنة. فإن أول سلطنته من سنة ثلاث وتسعين وستمائة (٦٩٣هـ) إلى أن مات في(٧٤١ هـ) نحو من ثمان وأربعين سنة بما فيها أيام

(١) محمد رزق سليم عصر سلاطين المماليك، ١٢/٢ .

(٢) ينظر: ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٢٦/٩، ١٢٨

خلعه؛ ولم يقع ذلك لأحد من ملوك الترك بالديار المصرية فهو أطول الملوك زمنا، وأعظمهم مهابة وأغزرهم عقلا، وأحسنهم سياسية، وأكثرهم دهاء وأجودهم تدبيرا وأقواهم بطشا وشجاعة وأحذقهم تنفيذا ...فهو سلطان وابن سلطان وأخو سلطان ووالد ثمانية سلاطين[1] من صلبه ... فهو أجلّ ملوك الترك وأعظمها بلا مدافعة ومن ولي السلطنة من بعده بالنسبة إليه كأحد أعيان أمرائه».[2]

ويورد المقريزي في سياق تعداد مآثر (السلطان الناصر)أنه «عمّرت في أيامه بالديار المصرية عدة جوامع تقام فيها الخطب زيادة على ثلاثين جامعا (...) وأما ما بني بالبلاد الشامية في أيامه فكثير جداً».[3]

أما عن علاقة السلطان الناصر بوالي حماة (أبو الفدا) الذي عين الفيومي خطيبا لمسجد الدهشة، فتعود إلى سنة (٧٠٨هـ) حين اعتزل الناصر الحكم وأقام بالكرك، فخدمه فيها أبو الفدا، وعندما استقرّ له الحكم سنة (٧٠٩هـ) «أنعم عليه بسلطنة حماة بعد الأمير (استدمر كرجي) وجعله صاحب حماة وسلطانها وقدم على الناصر القاهرة غير مرة، وحج معه، وحظي عنده إلى الغاية».

أ ـ أبو الفدا[4] صاحب حماة (٦٧٢هـ ـ ٧٣٢ هـ):

هو الملك المؤيد عماد الدين أبو الفدا إسماعيل صاحب حماة ابن الملك الأفضل علي بن الملك المظفر محمود بن الملك المنصور محمد بن المنصور عمر بن شاهنشاه بن أيوب الأيوبي.

ولد سنة (٦٧٢هـ) وتولى ولاية حماة سنة (٧١٢ هـ) وتوفي سنة (٧٣٢هـ).[5]

لقد استعاد (أبو الفدا) ملك آبائه الأيوبيين الذين حكموا[1] حماة من سنة (٥٧٤ هـ) إلى سنة (٦٨٣ هـ) ولكن هذه المرة في ظل دولة المماليك، التي يكنّ له سلطانها الناصر حبا متميزا[2] وعلاقة خاصة – سبق الحديث عنها.

---

(١) أبناؤه الذين حكموا مصر خلال الفترة (٧٤١ ـ ٧٦٢هـ) هم: (ابو بكر، كجك أحمد، إسماعيل، شعبان، حاجي، حسن، صالح) أما أحفاده فقد حكموا خلال الفترة (٧٦٢ ـ ٧٨٤هـ) وهم (شعبان بن حاجي، شعبان بن حسن، علي بن شعبان، حاجي بن شعبان) .(ينظر: محمود شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ٢٢٨/٥ ـ ٢٢٩)

(٢) المرجع السابق، ٩ /١٢٧

(٣) المقريزي تقي الدين، الخطط المقريزية، ص: ٣٢٥/٢

(٤) ينظر في ترجمة أبى الفدا: ابن كثير البداية والنهاية، ٥٧٧/١٤، ابن الوردى، تاريخ ابن الوردى، ٢٨٧/٢، ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، ٢١٤/٩، ابن الملقن، العقد المذهب، ٤٠٨، البغدادي، هدية العارفين، ٢١٤/٥، ابن العماد، شذرات الذهب، ٩٩/٦، الزيات، تاريخ الأدب العربي، ٣٠١، المقريزي، المقفى الكبير، ١٠٠ .

(٥) ينظر: بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، ٢١٤/٩.

ومن أسرار تلك العلاقة أن (أبا الفدا) لم يكن حاكما فقط ! بل كان عالما أيضا – وفي شتى الفنون ـ ومما لاشك فيه أن السلطان قربه إليه للاستفادة من علمه وحكمته وخبرته .

أما علاقة (أبى الفدا) بالفيومي فتكمن في كونه انتدبه للخطابة في جامعه الدهشة الذي بناه في حماة. ويرجّح أنه كان سببا في تنقله من القاهرة إلى حماة ـ مثلما بينا ذلك في السابق ـ.

وكيف لا وقد كان «سخيّا محبا للعلم والعلماء، وشاركهم في فنون كثيرة.[٣] حيث كان جامعا للعلوم الشرعية والعقلية، ومن تصانيفه: الأحكام الصغرى في الحديث، تقويم البلدان مشهور ومطبوع، كتاب الكناش، كتاب الموازين، كشف الوافية في شرح الكافية لابن الحاجب، المختصر في أخبار البشر في التاريخ ... نظم الحاوي الصغير في الفروع ونوادر العلم في مجلدين».[٤]

ويعلق الزيات على بعض كتبه بالقول: «لأبى الفدا كتابان في التاريخ وتقويم البلدان هما مرجع العرب والفرنج في تحقيق هذين العلمين: كتاب (**المختصر في تاريخ البشر**) وهو تاريخ عام للأمة العربية يبلغ بها إلى سنة: ٧٢٩هـ، وكتاب (**تقويم البلدان**) جمع فيه خلاصة ما كتب الأقدمون في الجغرافيا والفلك .... وقد اهتم به الفرنجة فترجموه واعتمدوا عليه في الوقوف على الجغرافية العربية».[٥]

أما عن حبه لأهل العلم وتقريبهم له فيعطى لنا المقريزي نموذجا لذلك بقوله: «وكان يحب أهل العلم ويقربهم ويؤويهم إليه، واختص بعبد الرحمن بن عمر الأبهرى، وأجرى له ما يكفيه ورتب للجمال بن نباته الشاعر في كل سنة ستمائة درهم يبعث بها إليه إلى دمشق.....».[٦]

ولا نحسب أن صاحبنا (الفيومي) الذي عاش في ظل رجل هذه صفاته وسماته، لا يمسّه بعض فضله وكرمه وتكريمه للعلم والعلماء، خاصة أن الفيومي خطيب المسجد الجامع في مدينته حماة عاصمة ملك أبي الفداء.

وهو ما سيدعونا إلى التفصيل أكثر في البيئة العلمية التي عاشها الفيومي في ظل دولة المماليك .

---

(١) ينظر ابن العماد، شذرات الذهب، ٦/٩٩.

(٢) من شدة حب السلطان لأبى الفدا انه لما بلغته وفاته تأسف عليه وعين مكانه ابنه (الأفضل) على سلطنة حماة ... ولما توجه إلى الحجاز أخذه معه وفاء لما كان يفعله مع والده (ينظر ابن تغرى بردى، النجوم الزهراء، ٩ /٧٩، ٨١).

(٣) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ١٤/٥٧٧ ، وابن الوردي، تاريخ بن الوردي، ٢/٢٨٧.

(٤) ينظر: البغدادي، هدية العارفين، ٥/٢١٤ ، ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ص ٤٠٨.

(٥) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص ٣٠١.

(٦) المقريزي تقي الدين، المقفى الكبير، ص ١٠٠.

ب: بيئة الفيومي (العلمية)

سبق الحديث عن عصر الفيومي، وعن أبرز أحداثه السياسية، وعن المماليك والملوك الذين عاش في ظل حكمهم.

فما ميزة هذا العصر من الناحية العلمية؟ وما هي أبرز منشآته؟ وهل كان له إنتاج علمي في مختلف العلوم والفنون؟ ومن أبرز علمائه وأبرز مؤلفاته؟

١ ـ القاهرة ودمشق ترثان الصدارة العلمية من بغداد

احتلّت بغداد مركز الصدارة العلمية طوال الفترة العباسية «وامتد نفوذها إلى الأوطان النائية فلوّنت آدابها بألوانها ووجّهت النابهين من أبنائها إلى التأدب بأدبها هي. فاتخذوها قبلة في تفكيرهم وسعوا إليها سعي الحاج إلى البيت الحرام، وتوافدوا عليها من فارس والحجاز ومن مصر و الشام ومن المغرب والأندلس...».(١)

وظلت منارة العلم في الأمة إلى أن جاءها طوفان الجهل والظلام زاحفا من الشرق. أولئك هم التتار الذين أسقطوا بغداد سنة (٦٥٦هـ) فجاسوا خلال الديار، وأتوا على الأخضر واليابس وقتلوا العلماء(٢) وأحرقوا الكتب، وأغرقوا عددا لا يحصى منها في نهر دجلة(٣). حتى تغيّر لونه وحرموا بذلك الأمة والإنسانية جمعاء من عصارة ما أنتجه الفكر الإسلامي خلال مرحلة من أزهى عصوره.

لقد هدموا المساجد ليحصلوا على ذهب قبابها وأهلكوا كثيراً من رجال العلم فيها وقتلوا أئمتها وحملة القرآن، وتعطلت المساجد والمدارس والربط، وأصبحت المدينة قاعا صفصفا ليس بها إلا فئة قليلة مشردة الأذهان وكان القتلى في الطرقات كأنها التلال(٤).

وما أشبه البارحة باليوم !!! إن ما أحدثه تتار المغول في القرن السابع ببغداد، هو ذاته ــ وأكثر منه ــ ما يحدثه تتار الأمريكان بها في القرن الخامس عشر، ولكنّ بغداد الحضارة ظلت تكابر وتتحدّى عوادي الزمن... وقدرها في كل عصر أن تكشف للتاريخ عن همجية وبربرية غزاتها!؟...

---

(١) محمود رزق سليم، عصر المماليك، ٦/٢

(٢) قتل من العلماء: الشيخ: محي الدين بن الجوزى وأولاده؛ حيث خرجوا إلى هولاكو مع الخليفة وأكابر رجال الدولة من الوزراء والعلماء والفقهاء فقتلهم جميعا بعد أن استأمنهم (ينظر: المختصر في تاريخ البشر، أبو الفدا، ١٩/٤)

(٣) ينظر محمود رزق سليم، عصر المماليك، ص: ١٠/٢

(٤) ينظر حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ١٥٢/٤

لقد سقطت كعبة العلم وطلابه، ولم يجد المسلمون (والعلماء خاصة) أمامهم غير مصر وبلاد الشام، حيث أسس المماليك لهم ملكا، وأقاموا لأنفسهم سلطاناً، فالتجؤوا إليهم وطلبوا حمايتهم من هول ما لحق بهم، وقد قيّض الله هؤلاء المماليك في تلك الفترة العصبية ليكونوا حاجزا منيعا وسدّا متينا في وجه ذلك الشرّ المستطير الذي لا يبقي ولا يذر.

قصد العلماء وطلاب العلم القاهرة ودمشق «وهبّوا يحيون من الإسلام مجده الدارس ... ويجددون له وللعربية ذخائرها العلمية النفيسة ونهموا في التجديد حتى ضاق نطاق الزمان عن إشباع رغبتهم، وكأنما أرادوا الانتقام في هذا الزمن الخؤون والأخذ بالثأر منه».(١)

ومن هؤلاء الذين قدموا إلى القاهرة (أبو حيان الأندلسي) شيخ الفيومي الذي سبق الحديث عنه ـ «وممن فرّ إلى مصر كمال الدين بن العديم هجر مدينة حلب فارا من التتار إلى الناصر بن قلاوون، فأقام بها حتى مات ودفن بها وبها ابن الأستاذ كمال الدين»(٢).

ومما لاشك فيه أن هؤلاء الفارين أو المهاجرين عاونوا مع من نشأ في مصر وفي الشام وعلمائها وأدبائها، ومن تربوا على أيديهم من ناشئتها (ومنهم الفيومي) على إنعاش الروح العلمية، متجهين إلى إحياء علوم الدين واللغة .

وبذلك ورثت القاهرة ودمشق الصدارة العلمية من بغداد ونشرت زعامتهما العلمية وقيادتهما الأدبية على البلاد الإسلامية تقريباً.(٣)

٢ـ رعاية المماليك للعلم والعلماء

أقام المماليك وزنا كبيرا للعلم والعلماء خلال فترة حكمهم حيث بجّلوا العلماء وقدموهم في مسائل كثيرة، وقد استشاروهم مرارا في أمور الدولة العليا، وسمعوا شكاياتهم إذا تقدموا إليهم بها وأجابوا ملتمساتهم، ومن النماذج التي تبين هذه المكانة التي يكنّها السلاطين للعلماء والقضاة: أن الظاهر بيبرس (الذي يوجد قبره بالمكتبة الظاهرية بدمشق) حضر مرة إلى دار العدل في قضية بينه وبين أحد الأمراء أمام القاضي ابن بنت الأعز، فقام الناس له تعظيما إلا القاضي فقد أشار إليه السلطان بعدم القيام.(٤)

---

(١) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ص: ١٣/٢

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨/٢

(٣) ينظر: المرجع نفسه، ص: ١٢/٢

(٤) ينظر: محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ٢٣/٢، السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر و القاهرة ـ (ج ١ / ص ٢٤٤)

واعتنى المماليك ببناء وإنشاء دور العلم ومراكزه، لما لها من أهمية كبرى في تنشيط الحركة العلمية، وتتمثل هذه الدور في المدارس والمساجد[1] وخوانق وزوايا وأربطة الصوفية، وما كان بجوارها من مكاتب صغيرة تعني بتعليم الصبية مبادئ القراءة والكتابة وطرفا من العلوم الأولية وتحفيظ القرآن الكريم، وتزوّد المدارس بمساكن يأوي إليها شيوخها وطلابها .

وكانت تخضع هذه المدارس لنظام علمي دقيق، ومن نماذج ذلك ما ذكره ابن دقماق في كتابه الانتصار (ج: ٤، ص: ٢٦) عند الكلام على المدرسة الطبرسية التي أنشأها الأمير علاء الدين طيبرس عام(٧٠٩هـ) ما نصه: ثم وقفها مدرسة للفقهاء الشافعية والمالكية بجلوس الشافعية في الايوان الغربي والمالكية في الايوان الشرقي .ورتب من كل مذهب مدرسا ومعيدا وخمسة عشر طالبا ... وشرط لكل مدرّس ستين درهما ولكل معيد أربعين درهماً[2].... وقد سبقت بذلك النظام المعمول به في الجامعات اليوم.

ولم يكتف المماليك ببناء المؤسسات العلمية، بل رصدوا لها بعض الأملاك الوقفية لتلبية حاجات طلابها وأساتذتها، لقد كان الوقف لهذه المؤسسات مجالا للمنافسة بين السلاطين والأمراء، فيبنى الواحد منهم مسجدا أو مدرسة، ثم يهب لها الأرض والدور أو غيرهما وقفا خيريا لوجه الله للإنفاق من ريعها على مرافقها المختلفة.[3]

٣ـ علماء العصر ومؤلفاتهم:

إن هذا الاحتفاء الذي لقيه العلم والعلماء في عصر المماليك؛ جعل عصرهم من أكثر العصور الإسلامية غزارة في الإنتاج العلمي، ونشاطا في حركة التأليف، وازدان بنخبة ممتازة من الفحول والعلماء وفي مختلف الميادين[4] ومنهم من بلغ حد الاجتهاد أو لم يقلّ عن الأئمة المجتهدين السابقين كفاءة وقدرة على الاستنباط، وعلما بأحكام الشريعة وتصرفا في الوقائع بالفتيا الدقيقة المحكمة، مع قوة استدلال ووضوح حجة، وتمسك تام بالحق[5]...

وتعددت اختصاصات علماء العصر؛ فمنهم علماء الفقه على المذاهب الأربعة وعلماء الحديث وحفاظه وعارفو مصطلحاته ورواته، وعلماء الأصول، وعلماء الصوفية، وعلماء

---

(١) من هذه المساجد (جامع الدهشة) الذي بناه ابو الفدا صاحب حماة سنة (٧٢٧ هـ) وقرر فيه الفيومي لخطابته.

(٢) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ٣٠/٢ بتصرف.

(٣) ينظر محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ٦٣/٢

(٤) ينظر: أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ص٢٧٤ .

(٥) ينظر محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك، ص ٧٧/٢

النحو وأهل البلاغة وحفاظ اللغة وعلماء القراءات، ونبغ عدد منهم في الطب والهندسة والفلك والكلام والحكمة والمنطق .

وأكثر العلوم بزوغا في هذا العصر **علم التاريخ وتراجم الأعيان** «حيث وجد رجال هاموا به هياما وأغرموا به غراما فوضعوا فيه من المؤلفات ما يعدّ إلى وقتنا في مقدمة الأسـانيد والمراجع».[١]

وقد أشار إلى ذلك كارل بروكلمان بقوله: «... فقد أنتج السوريون والمـصريون إنتاجـاً خصبا جدا في عهد المماليك كانت لنا منه ثمرات يانعات، وبخاصة في حقل التاريخ».[٢]

ومن أبرز علماء العصر ومؤلفاتهم نذكر مايلي: (مرتين حسب تاريخ وفياتهم):

ـ ابن أبي أصيبعة (٦١٦هـ ـ١٢١٩م): ألف كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ويحوي ٤٠٠ ترجمة.

ـ ابن خلكان (٦٨١هـ ١٢٨٢ م): من أشهر مؤلفي السير ألف كتاب (وفيات الأعيان) وفيه ترجمة لحياة ٨٦٥ من الأعيان.

ـ الصفدى: (٧٦٤هـ ـ ١٣٦٣م): ألف كتاب (الوافى بالوفيات) وبه ١٤٠٠ سيرة.

ـ علي بن النفيس (٠٠٠ ـ ١٢٨٨ م): كان رئيساً للأطباء في مستشفى قلاوون.

ـ الدمشقى (٧٢٦هـ ـ ١٣٢٦م): ألف كتاب (نخبة الدهر في عجائب البر والبحر)

ـ ابن تيمية (٧٢٨ هـ: ١٣٢٨م) ومؤلفاته كثيرة ومعروفة .

ـ أبو الفدا (٧٣٢هـ ـ ١٣٣٢م) وقد سبق الحديث عنه وعن مؤلفاته.[٣]

ـ ابن فضل الله العمرى (٧٤٩هـ ـ ١٣٤٩م): ألف كتاب (مسالك الأبصار في ممالـك الأمصار) .

ـ السبكى: (٧٥٥هـ ـ ١٣٥٥م) له مؤلفات كثيرة منها: (طبقات الشافعية).

ـ ابن خلدون (٨٠٨ هـ ـ ١٤٠٥م) صاحب المقدمة الشهيرة ومع أنه مغربي المـيلاد والنشأة إلا أنه في آخر حياته التحق بالشام وكانت له مواقف مشهودة.

ـ القلقشندى (٨٢١ هـ ـ ١٤١٨م) صاحب الموسوعة العظيمة المسماة: (صبح الأعشى في صناعة الإنشا).

ـ المقريزي (٨٤٥هـ ـ ١٤٤٢م) المؤرخ العظيم، مؤلف الخطط والسلوك.

---

(١) المرجع نفسه، ٢/٧٩.

(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٧١.

(٣) يراجع من هذا البحث ما كتب عن أبي الفدا.

ــ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هــ ــ ١٤٤٩) إمام العصر، ومؤلف: (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة) و(الإصابة في أسماء الصحابة)(وفتح الباري في شرح أحاديث البخاري).

ــ العيني: (٨٥٥هــ ــ١٤٥١م): مؤلف:(عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان).

ــ ابن تغرى بردى: (٨٧٤هــ ــ ١٤٧٠ م) المؤلف المملوكي الشهير صاحب (النجوم الزاهرة في تاريخ مصر والقاهرة).

ــ السخاوى: (٠٠٠ــ ١٤٦٩م) له عدة كتب منها (الضوء اللامع في علماء القرن التاسع)

ــ السيوطي: (٩١١هــ ــ ١٥٠٥ م) تلميذ السخاوى، وهو صاحب الموسوعات والمؤلفات الكثيرة.(١)

هذا وقد زخر العصر بأسماء كثيرة برعوا وألفوا في شتى العلوم، ولم يتسع المقام لذكرهم جميعاً، وأكتفي بذكر بعض المشهورين منهم، وهو ما يدل دلالة قاطعة على أن الفيومي صاحب (المصباح المنير) قد نشأ في عصر مشجّع على طلب العلم وتحصيله، وفي بيئة تفتقت فيها قرائح العلماء فأبدعوا في شتى المجالات وتركوا تراثاً علمياً ضخماً، صعب على العصور اللاحقة منافسته؛ «فقد تكاثر الاشتغال في اللغة وعلومها في هذا العصر، وإن كان أكثر اشتغال علمائها في الشروح، ولكن مؤلفاتهم لا تزال شائعة وعليها المعوّل حتى الآن...ولاسيما المعاجم».(٢)

لقد عاش الفيومي بين مصر والشام في زمن «.. مشى الناس في دياجير الجهل حيارى لا يرون مظاهر الحياة حتى يضيئهم شارق في سماء مصر أو بارق في جو الشام، وذلك لأنهما البلدان اللذان حفظا وجود اللغة ورفعا سقوط الأدب وجمعا شمل العلم .....».(٣)

---

(١) يراجع من هذا البحث ما كتب عن أبي الفدا.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج:٢، ص:١٥٩.

(٣) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص ٢٩٦.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم، تنزيل من رب رحيم

١ــ أبو حيان النحوي، خديجة عبد الرزاق الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٦٦م، ١٣٨٥هـ .
٢ــ أطوار المعجم العربي، حازم الحلّي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٣ــ الأعلام، خير الدين الزر كلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
٤ــ البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م.
٥ــ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني محمد بن علي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط:١، ١٣٤٨هـ.
٦ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي الحافظ جلال الدين، تحقيق: علي محمدعمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
٧ــ تاريخ ابن الوردي، ابن الوردي زين الدين عمر بن المظفر(ت٧٤٩ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٩٩٦م، ج٢.
٨ــ تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٩ــ تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٩٧م.
١٠ــ تاريخ الأدب العربي، كارل برو كلمان، ترجمة: محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ق: ٦.
١١ــ تاريخ الإسلام: السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، دارالجيل، بيروت، ١٩٩٦م، ١٤١٦هـ.
١٢ــ تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: عن الألمانية: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
١٣ــ دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٧٠م.
١٤ــ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، العسقلاني أحمد ابن حجر، تحقيق: سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.
١٥ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط:١، ١٩٩٣م.
١٦ــ صحيح مسلم، مسلم أبو الحسن بن الحجاج، دار عالم الكتب، الرياض، ط:١، ١٩٩٦، ج:٣
١٧ــ طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تحقيق:عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، ط٢، ١٩٩٢م.
١٨ــ عصر سلا طين المماليك وإنتاجه العلمي والأدبي، محمود رزق سليم، مكتبة الآداب بالحماميز، القاهرة.

١٩ـ العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ابن الملقن محمد بن علي بن أحمد، تحقيق: أيمن نصر الأزهـري، سيد مهي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ١٤١٧هـ.

٢٠ـ فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م.

٢١ـ كتاب المقفى الكبير، المقريزي تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ)، تحقيق: محمد البعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٢٢ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة الملا الكاتب الحلبي، المكتبة الفيصلية، مكة، ١٩٤١م

٢٣ـ لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط:١، ١٩٩٥م

٢٤ـ المختصر في أخبار البشر، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.

٢٥ـ المستدرك على معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥ م.

٢٦ـ المصباح المنير، الفيومي أحمد بن محمد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٢٧ـ المعجم الإسلامي، أشرف طه أبو الذهب، دار الشروق، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

٢٨ـ معجم البلدان، ياقوت الحموي، تحقيق: فريد عبد الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٢٩ـ معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، رجب عبد الجواد إبراهيم، دار الأفاق العربية، القاهرة ٢٠٠٢م.

٣٠ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف أليان سركيس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ

٣١ـ المعجم المفصل في اللغويين العرب، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.

٣٢ـ معجم تراجم أعلام الفقهاء، يحي مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٣٣ـ المعجمية العربية: بين النظرية والتطبيق، علي القاسمي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٣.

٣٤ـ مقدمة طبعة المصباح المنير للفيومي، خضر الجواد، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٥ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار – الخطط المقريزية –، المقريزي تقي الـدين أحمـد بـن علـي، تحقيق: محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:١، ١٩٩٧م.

٣٦ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بـردي، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.ج:٩.

٣٧ـ هدية العارفين ـ أسماء المؤلفين وأثار المصنفين من كشف الظنون ـ، البغدادي إسماعيل باشا، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٠، ج٥.

٣٨ـ موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، أحمد شلبي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط٧، ١٩٨٦م.

محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي مفسراً

إعداد: د. عبد العزيز حاجي(*)

اسمه ونسبه:

الحمد لله القائل في كتابه الكريم ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾. [المجادلة: ١١] والصلاة والسلام على معلم البشرية القائل: ((العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم))(٢) وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، ورحم الله العلماء العاملين الذين حملوا لواء العلم والمعرفة، وخدموا الأمة وطلاب العلم، وبعد:

فقد كانت دمشق حاضنة العلم ومستقرّ العلماء في مختلف ميادين المعرفة والعلوم منذ أن أشرقت بنور القرآن والإسلام، ولا زالت، ومنها العلوم الإسلامية بفنونها المتنوعة، وبرز فيها علماء أعلام ومجددون في الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية قديماً وحديثاً.

---

(١) كلية الشريعة ــ جامعة دمشق

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان وغيرهم. ينظر: سنن أبي داود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ٢٣٧/٤ (٣٦٣٦)، سنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة: ٣٢٥/٧ (٢٦٨٣)، صحيح ابن حبان، كتاب العلم، ذكر وصف العلماء الذين لهم الفضل: ٢٨٩/١ (٨٨).

ومن أولئك الأعلام المجددين وحاملي لواء الإصلاح الشيخ الفاضل محمد جمال الدين القاسمي الذي لمع نجمه في سماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، وذاع صيته في البلاد، وانتشر ذكره في الآفاق، وشارك في كثير من العلوم والفنون وترك فيها مصنفات جليلة تدلُّ على سعة علمه وعمق ثقافته وتألقه في الموضوعات التي تناولها بالمعالجة والمناقشة، وقد تناول الباحثون جوانب عديدة من شخصيته الثقافية والعلمية بالدراسة، ومع ذلك فإن هذه الدراسات ـ من وجهة نظري ـ تعدّ قليلة بالنظر إلى مكانة الشيخ جمال الدين العلمية المرموقة، وما كان له من أثرٍ في بيئته ومجتمعه؛ فجهوده العلمية المباركة في التصنيف والتأليف، وإسهاماته الفكرية بحاجة إلى المزيد من الدراسات للوقوف على مسيرتِه العلمية والدعوية ومنهجه في التأليف وأثر إنتاجه العلمي الغزير على طلابه وتلامذته؛ ولذلك فقد رأيت أن أتناول جانباً مهماً من جوانب شخصيته العلمية الثرة بالدراسة، وهو منهجه في تفسيره ((محاسن التأويل)) لما لهذا التفسير من قيمة علمية فائقة في المكتبة الإسلامية في مجال الدراسات القرآنية؛ فهو موسوعة علمية تفسيرية جمعت كثيراً من أنواع العلوم الدينية بأسلوب شيق وترتيب فائق، وجاءت هذه الدراسة في مقدمة ومبحثين وخاتمة ألمحت المقدّمةُ إلى أهمية الموضوع، وذكرت الخطة، وأشارت إلى بعض الدراسات السابقة والمنهج المتبع في المعالجة وتناول المبحث الأول: التعريف بالقاسمي وتراثه العلمي من خلال ثلاثة مطالب، تحدث المطلب الأول عن نسبه ومولده ونشأته العلمية وشيوخه، وكان موضوع المطلب الثاني الحديث عن صفاته ونشاطه العلمي وتلاميذه، وختم المطلب الثالث المبحث الأول بالكلام عن وفاته وأهمِ آثاره العلمية.

وعرّف المبحث الثاني بكتابه ((محاسن التأويل)) من خلال مطلبين، تناول المطلب الأول الحديث عن حجم الكتاب ومقدمته وما جاء فيها، وورد في المطلب الثاني الحديث عن طريقته العامة في التفسير ومنهجه فيه، وجاءت الخاتمة لتلخص أهمَّ النتائج التي انتهى إليها البحث.

وأما الدراسات السابقة الخاصة بهذا الجانب ـ التي اطلعت عليها فهي:

ـ القاسمي ومنهجه في التفسير للدكتور محمد بكر إسماعيل(١)، تناول مؤلفه فيه الحديث عن حياة الشيخ وتفسيره باختصار شديد من غير توثيق على الأغلب، ويبدو أنه كان بحثاً ثم طبع في كتاب؛ فعدد صفحاته مع الفهارس (٨٨) ثمان وثمانون صفحة.

ـ اتجاهات التفسير في العصر الراهن للدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب(١)، تناول المؤلف الحديث عن تفسير القاسمي في الفصل الأول تحت عنوان: (اتجاه سلفي) مع تفسيرين

(١) مطبوع عام ١٩٩١م في دار المنار بالقاهرة.

آخرين وهما: التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة، والتفسير القرآني للقرآن لعبد الكريم الخطيب، وكان جلّ ما ذكره من تفسير القاسمي يخدم العنوان مع الإشارة إلى بعض القضايا الواردة في هذا التفسير باختصار ودون ترجمة لحياة مؤلف التفسير.

ــ مناهج المفسرين في تفسير آيات العقيدة للدكتور عبد العزيز حاجي(٢)، وكان التركيز على منهجه العقدي في التفسير مع ترجمة مختصرة في الهامش.

ــ جهود علماء الشام في تفسير القرآن الكريم للباحث أحمد قباوة(٣)، وقد تناول الباحث الحديث عن تفسير الإمام القاسمي في المبحث الأول من الفصل الأول المعنون بـ ((التفاسير التقليدية)) باختصار وأشار إلى بعض القضايا ليؤكد من خلالها على أن هذا التفسير من التفاسير التقليدية التفصيلية.

هذا بالإضافة إلى الدراسات التي تناولت الحديث عن حياته عموماً، وكتب التراجم العامة غير أن أهم ما ينبغي الإشارة إليه من هذه الأعمال العلمية:

ــ جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام(٤) للدكتور نزار أباظة ضمن سلسلة أعلام المسلمين، وقد أفاد الباحث مما كتبه الباحثون عن حياة القاسمي وتراثه العلمي من دراسات سابقة ــ كما ذكر في المقدمة ــ واستطاع أن يجمع معلومات قيمة ويدونها في كتابه.

وعلى العموم فإن هذا البحث قد أفاد من مجموع الدراسات السابقة أيما إفادة وحاول أن يجمع من مزاياها الشيء الكثير، وأن يضم إلى ذلك ما توصل إليه من قضايا تفسيرية من خلال نظرات فاحصة متأنية في التفسير.

ولم يقتصر البحث في معالجته للمسائل التي تناولها، وإيراده ما أورد على منهج واحد من مناهج البحث، بل استخدم أكثر من منهج؛ فاعتمد على النقل والتاريخ والوصف في الحديث عن حياته الشخصية والعلمية، واستقرأ الأغراض التفسيرية في الكتاب وطريقة عرضه لها للوقوف على منهجه العلمي في البحث، وحلّل وناقش الأمثلة والنماذج التي جاء بها للتدليل على الأحكام التي أطلقها في البحث، وحاول البحث جاهداً أن لا يكون صورة مكررة عن أي بحث آخر، وأن يكون له ما يميزه عن غيره من أساليب العرض والمناقشة والمعالجة والله ولي التوفيق.

---

(١) مطبوع ومن منشورات مكتبة النهضة الإسلامية ــ عمان ــ الأردن، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٤م.

(٢) رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة وأجيزت بمرتبة الشرف الأولى عام ١٩٩٨م، وطبعت في ((دار الصابوني)) بالقاهرة بعنوان ((تفسير آيات العقيدة...)) في مجلدين وتاريخ الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م.

(٣) رسالة ماجستير قدّمت إلى كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م وأجيزت.

(٤) مطبوع في دار القلم بدمشق ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م الطبعة الأولى.

المبحث الأول: التعريف بالقاسمي وتراثه العلمي[1]:

يتناول هذا المبحث التعريف بالعلامة القاسمي وتراثه العلمي من خلال ثلاثة مطالب، وهي:

المطلب الأول ـ نسبه ومولده ونشأته العلمية، ويتناول ما يلي:

أولاً ـ اسمه ونسبه وكنيته:

هو جمال الدين ــ أو محمد جمال الدين ــ بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق بن صالح بن إسماعيل بن أبي بكر المعروف بالقاسمي نسبة إلى جدّه المذكور، ويتصل نسبة إلى الحسين السِّبط[2]، وكنيته أبو الفرج، وللشيخ جمال الدين نسب آخر من جهة جدته لأبيه أثبته في كتابه: ((شرف الأسباط))[3] ذكر أنه محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن عائشة بنت فاطمة بنت محمد الدسوقي إلى أن أوصل السلسلة إلى أبي عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين.

ثانياً ـ ولادته[4]:

ولد الشيخ القاسمي في مدينة دمشق في ضحوة يوم الاثنين الثامن من شهر جمادى الأولى سنة (١٢٨٣ هـ) ثلاث وثمانين ومائتين وألف من الهجرة النبوية الشريفة الموافق لليوم السابع عشر من شهر ايلول سنة (١٨٦٦هـ) ست وستين وثمانمائة وألف من الميلاد. في أسرة طيبة خدم أفرادها العلم عرفت بالأسرة القاسمية.

ثالثاً ـ نشأته العلمية وشيوخه:

نشأ الشيخ جمال الدين في بيت علم وفضل، فكان والده وجدُه من المعروفين بالعلم والأدب ومكارم الأخلاق، وقد ظهرت عليه مخايل النِّجابة والنبوغ منذ نعومة أظفاره، فما إن بلغ سن

---

(١) انظر ــ في ترجمة الشيخ القاسمي ــ ترجمة السيد جمال الدين القاسمي بقلم شقيقه الأستاذ قاسم خير الدين القاسمي في مقدمة كتاب دلائل التوحيد ٣ – ٧ ، جمال الدين القاسمي وعصره، ظافر القاسمي، شيخ الشام جمال الدين القاسمي، محمود مهدي استانبولي: ١٥ وما بعدها، قاموس الصناعات الشامية، محمد سعيد القاسمي وغيره: ١ / ١٩١ – ٢٠٥، الأعلام للزركلي: ٢ / ١٣٥، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣ / ١٥٧ – ١٥٨، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة: ١ / ٢٩٨ – ٣١١، جمال الدين القاسمي أحد علماء الاصلاح الحديث في الشام للدكتور نزار أباظة: ٦٥ فما بعدها، وغيرها.

(٢) انظر: شرف الأسباط، للمترجم له: ٦٢ فما بعدها.

(٣) انظر: ٨٢ – ٨٣ ، جمال الدين القاسمي.. للدكتور نزار أباظة: ٦٥.

(٤) انظر: الأعلام: ٢ / ١٣٥، معجم المؤلفين: ٣ / ١٥٧ – ١٥٨، جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٢، جمال الدين القاسمي..: ٩٣.

التحصيل حتى أقبل على تلقي العلوم على يد علماء عصره المشهورين، وكان مواظباً على حضور الدروس في مختلف الفنون والعلوم وأجازه كثير من علماء عصره، ولم تقتصر ثقافته على العلوم الشرعية التي برز فيها ومال إليها، بل كان ملماً ببعض العلوم الحديثة لتكون عوناً له على فهم أسرار الشريعة. ومن أشهر العلماء الذين كان لهم أثر في نشأته العلمية ونبوغه:

ـ الشيخ عبد الرحمن بن علي بن شهاب المصري نزيل دمشق ومؤدِّب الأطفال في مكتب (كتاب) القنوات قبالة جامع الشاذبكية، فتعلَّم منه تلاوة القرآن وترتيله وكان قد سعى به أبوه إلى الشيخ المذكور، فقام عليه خير قيام مع من كان يقوم عليهم من أطفال المحلة[1].

ـ الشيخ محمود بن محمد بن مصطفى القوصي[2] الخطَّاط نزيل دمشق، وقد تعلم منه الكتابة والخط، وبقي عنده ثلاث سنين، وكان ذلك في تربة درويش باشا في القبة التي على الساباط جوار جامع الدرويشية على الجادة حيث كان يسكن هذا الخطاط.

ـ الشيخ الصوفي الشاعر رشيد قزيها المعروف بابن سنان (١٣٣٣هـ ـ ١٩١٤م) وقد قرأ عنده مقدمات في علوم شتّى من توحيد وصرف وبيان وعروض، وكان ذلك في تربة الملك الظاهر[3].

ـ الشيخ أحمد الحلواني الكبير (١٣٠٧هـ ـ ١٨٨٩م) شيخ قراء الشام في عصره، فقد جوَّد عليه القرآن وختمه، وحضر دروسه في شرح الجزرية لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري (٩٢٦هـ) مرتين، وقد بقي ملازماً للشيخ مدة تزيد عن ثماني سنوات[4].

ـ الشيخ سليم العطار (١٣٠٧هـ ـ ١٨٨٩) أحد مشاهير علماء دمشق آنذاك – وقد قرأ عليه في داره الكتب التي درج أهل العلم بالشام على إقرائها، منها شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري (٧٦١ هـ) وشرح ابن عقيل بهاء الدين عبد الله ت (٧٦٩ هـ) على ألفية ابن مالك محمد جمال الدين (٦٧٢ هـ) ، وتفسير القاضي ناصر الدين البيضاوي (٦٨٥) هـ وغيرها، وقرأ عليه كتباً أخرى في مختلف أنواع العلوم، وقد كتب له شيخه العطار إجازة عامة بجميع مروياته بتاريخ (١٣٠١ هـ ـ ١٨٨٣ م) وكان الشيخ القاسمي قد بلغ الثامنة عشرة من عمره[5].

---

(١) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره، ظافر القاسمي: ٢٣ – ٢٤، قاموس الصناعات الشامية: ٢ / ١٩٢، جمال الدين القاسمي، د. نزار أباظة ٩٥.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٤، جمال الدين القاسمي: ٩٥.

(٣) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٤، قاموس الصناعات الشامية: ١ /١٩٢، جمال الدين القاسمي: ٩٥ ـ ٩٦. وللتوسع في ترجمة الشيخ قزيها ـ انظر: تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ١ / ٣١٦.

(٤) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٥، جمال الدين القاسمي: ٩٦، وانظر – ترجمة الشيخ الحلواني ـ : تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ١ / ٧٨ وما بعدها.

(٥) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٥ ـ ٢٦، جمال الدين القاسمي : ٩٧. وانظر ـ ترجمة الشيخ سليم ـ : تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ١ /٨٩.

ــ الشيخ بكري العطار (١٣٢٠هـ ١٩٠٢ م) وقد نهل من علمه الكثير، فقرأ عليه كتباً في اللغة والنحوِ والصرف والمنطق والعقيدة وأصول الفقه، وحصل على إجازة مكتوبة من شيخه بتاريخ (١٣٠٢هـ ــ ١٨٨٤ م) [(١)].

ــ الشيخ محمد بن محمد الخاني (١٣١٦هـ ــ ١٨٩٨م) شيخ المتصوفة في الطريقة النقشبندية – آنذاك – وقد قرأ عليه عدداً من كتب التصوف، ولم يقتصر أخذه عن الشيخ الخاني على التصوف بل اغتنم ما عنده من العلوم فقرأ عليه كثيراً من الحواشي والكتب الأخرى في المنطق والعقائد والفقه وعلوم الحديث، ويظهر أن الشيخ الخاني كان له مكانة خاصة في قلب تلميذه جمال الدين؛ فقد قال فيه: ((من أفضل أشياخي، الذين انتفعت بمجالسهم وتأدبتُ بآدابهم واغتبطت بصحبتهم)) [(٢)].

ومن الذين انتفع القاسمي بعلمهم وأخذ عنهم مع هؤلاء الأشياخ الأفاضل الذين سبق ذكرهم:

ــ والده محمد سعيد القاسمي (١٣١٧هـ ــ ١٨٩٩ م) الذي كان فقيهاً وأديباً فنهل من علمه وفقهه وأدبه الشيء الكثير[(٣)].

ــ الشيخ حسن بن أحمد جُبَيْنَة الشَّهير بالدسوقي خال والده وتلميذ جده قاسم الذي قرأ عليه عدداً من الكتب في الفقه والسيرة والحديث، وانتفع به في أسلوب حياته وأخلاقه الحسنة، إذ يقول فيه: ((وقد انتفعت بصحبة هذا الأستاذ، وتهذبت بآدابه وإرشاداته ونوادره عن الأقدمين، وكان يحضّ على الأخلاق الحسنة دائماً ..)) [(٤)] وكان الشيخ المذكور قد كتب إجازة عامة بما قرأ عليه[(٥)].

ولم يكتف الشيخ جمال الدين بما قرأه على شيوخه وما أخذه عنهم، وإنما كان يكبُّ على كل ما يصل إليه من مصنفات يقرأها ويطلع عليها ويفيد منها.

وفي سبيل المزيد من التعمق في العلم والفهم والتحقيق ــ صحب جماعة من زملائه المتألقين فهماً وعلماً وفكراً نيراً، وأخذوا يدرسون ويطالعون في مصنفات مفيدة؛ فانتفع بهم وانتفعوا به ومن

(١) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره، ٢٦، جمال الدين القاسمي: ٩٩. وترجمة الشيخ بكري في: تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ١ /١٩٧ وغيره.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٦ – ٢٨، جمال الدين القاسمي: ١٠١. وانظر ترجمة الشيخ الخاني: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر،عبدالرزاق البيطار:: ٣ / ١٢١٥.

(٣) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٤، وللتوسع في ترجمة والد القاسمي انظر: قاموس الصناعات الشامية: ١ /٨ وما بعدها. معجم المؤلفين المعاصرين: ٢ / ٦٠٨، جمال الدين القاسمي: ٧١ – ٧٦.

(٤) جمال الدين القاسمي وعصره: ٢٨ . وانظر: جمال الدين القاسمي: ١٠٤ – ١٠٥.

(٥) انظر : المرجعين السابقين . وانظر ترجمة الشيخ جُبَيْنَة: معجم المؤلفين: ٣ / ٢٠١، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ٥٩/١ وما بعدها.

أشهرهم: الشيخ عبد الرزاق البيطار(١٣٣٥هـ ــ ١٩١٧م)[١] والشيخ طاهر الجزائري (١٣٣٨هـ ــ ١٩٢٠م)[٢].

وكان مواظباً ــ أيضاً ــ على قراءة المجلات العلمية والتاريخية والأدبية كالمقتبس والمقتطف والهلال والمجلات التي تصدرها الجمعيات الدينية المسيحية كمجلة المشرق، وفي أواخر حياته أخذ يتعلم العلوم الكونية كالجغرافية والفلك وغيرها[٣]. وبذلك فقد كان الشيخ جمال الدين القاسمي من المبرّزين في عصره، وتميّز على أقرانه بما جمع من العلوم والمعارف والفنون حتى غدا إماماً من أئمة الشام الكبار.

المطلب الثاني: صفاته ونشاطه العلمي، ويتناول ما يلي:

أولاً- صفاته الخلقية والخُلقية:

لقد تحدث المترجمون له عن صفاته الخلقية وشمائله الخلقية، ومما ذكروه من صفاته الخلْقية ؛ أنه كان رجلاً أبيض الوجه، أسود اللّحية كثيفاً، رقيق البنية، نحيل الجسم ضعيفه، مربوع القامة، أقرب إلى القصر منه إلى الطول، وكان ذا وجه نوراني محبباً إلى النفس، غضيض الطرف، كثير الإطراق، خافض الصوت، ثقيل السّمع، دائم التبسم، خفيف الروح إلى غير ذلك[٤]، وأما شمائلهُ وصفاته الخُلقية، فقد اتفقت كلمة المتحدثين عنه على أنه كان يتمتع بجملة من المزايا الكريمة التي فطره الله عليها؛ فقد عرف بوداعته وأُنسه وبشاشته ولين عريكته ولطف معشره وحسن معاملته مع أهل أسرته وغيرهم، وكان يأنس بوالديه ويحترمهما ويسعى دائماً لإدخال السرور إلى قلبيهما، وظلّ باراً بهما حتى بعد وفاتهما في الدعاء لهما وزيارة قبريهما والاهتمام بذلك[٥].

وكان القدوة في تعامله مع زوجه وإخوانه وأولاده[٦]، وقد عُرِفَ عنه – أيضاً – أنه كان عفّ اللسان والقلم لم يتعرّض بالأذى لأحد من خصومه سواء أكان ذلك في دروسه الخاصة أم العامة أم

(١) للمزيد من التعرف على حياته انظر ترجمته في الأعلام: ٤ / ١٢٥، معجم المؤلفين: ٥ / ٢١٧ ، جمال الدين القاسمي وعصره: ٣٨٣ – ٣٩١، معجم المؤلفين المعاصرين: ١ /٣٤٢.

(٢) انظر ــ ترجمته ــ في الأعلام: ٣ / ٢٢١ – ٢٢٢، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ١ / ٣٦٦ ــ ٣٨٠، معجم المؤلفين المعاصرين: ١ / ٢٩٠.

(٣) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٧٩ – ٨١ ، جمال الدين القاسمي: ١١٠.

(٤) انظر: المنار مج ١٧، ج ٨ / ٣٦٤، جمال الدين القاسمي وعصره: ١٨٨، ٦١٣ شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ٢١.

(٥) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ١٨٨ – ١٨٩، جمال الدين القاسمي: ١٦١.

(٦) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ١٩٠ – ١٩٨، شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ١٩، جمال الدين القاسمي: ١٦٢.

في مجالسه، ولم يكن يحب المراء ولا كثرة الجدال، وإنما كان يناقش الآخرين بأسلوب هادئ متلطفاً في المناظرة، يسوق الأدلة والبراهين من القرآن والسنة وأقوال الأئمة بغرض الوصول إلى الحقيقة بعيداً عن التهجم على خصومه أو الاستخفاف والاستهزاء بهم حتى إنّه كان إذا لقيه المماحك[1] في أحد المجالس عرضاً أو غشيه في دروسه أو بيته ناقماً أو ناقداً علّمه من حيث لا يشعر وهداه إلى المحبة بكيس القول، وساق إليه الحجج، فإذا أيقن أنّه كان المكابرين أعرض عنه، وقال سلاماً [2]، ولذلك عظمت مكانته في نفوس كثير من مخالفيه فضلاً عن الموافقين له؛ فأقرُّوا له بالفضل والنباهة واعترفوا بقصور كثير من المشاهير عن إدراك شأوه.

ومن الصّفات الأخرى التي ذكرها تلاميذه والمترجمون له، وكان لها الأثر الكبير في نجاحه والوصول إلى المكانة التي تبوأها في عصره – أنّه كان سخياً جواداً كريماً على قلة ذات يده، عفيفاً مترفعاً عن أموال الناس بعيداً عن طلب المنافع والتكسب؛ لم يجعل الدين سلّماً إلى الدنيا، بل عاش على الكفاف، وفرغ قلبه ووقته للعلم والعمل النافع، واستغل أوقاته الاستغلال الكامل؛ فهو إما في طلب علم أو مطالعة كتاب أو تدريس أو كتابة وتأليف فبارك الله في عمره القصير، فكثرت مؤلفاته ومصنّفاته، ولو قيست هذه المصنفات بمصنفات المكثرين في التأليف من المتأخرين كأمثال الإمام السيوطي (٩١١) هـ وغيره مع مراعاة الفروق بين العصور والبيئات – لما قلَّ عن اللحاق بهم[3]. وكان إلى جانب ذلك كله حريصاً على دينه، معتزاً به يتجنب كل ما من شأنه أن يسيء إلى عقيدته، وكان مقداماً وجريئاً في مواقفه وتنفيذ ما يعتقده صواباً دون تردد ولا إبطاء [4].

وأرى من المناسب أن أختم هذه الفقرة بأقوال ثلاثة من الباحثين في الحديث عنه وذكر صفاته وهم:

ــ جميل العظم (١٣٥٢هـ ــ ١٩٣٣م) فقد قال في وصفه: ((انفرد جمال الدين بفضائل أثيرة ومناقب كثيرة وصبر لصدمات المهاجمين من متفقهة وقصاص ومخرفين، وكان له معهم مواقف حافظ فيها على سكينته ووقاره ولم يتجاوز حدود المدافعة..))[5].

(١) المَحْكُ: المشارَّة والمنازعة في الكلام، والتمادي في اللُّجاجة عند المساومة والغضب، ورجل مَحِكٌ ومُماحِك ومَحْكان إذا كان لجوجاً عَسِر الخُلق، ينظر : لسان العرب، ١٠ /٤٨٦ ((محك)).

(٢) انظر: شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ١٨، ٢٨ ، ٣٩، ٤٨ جمال الدين القاسمي وعصره: ٣٣٧ جمال الدين القاسمي: ١٦٤ – ١٦٥.

(٣) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٦٣٢ وما بعدها، جمال الدين القاسمي:٢٣٨ وما بعدها.

(٤) انظر: شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ٨٢ ، جمال الدين القاسمي: ١٧٢.

(٥) شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ١٧، وانظر: جمال الدين القاسمي: ١٦٧ – ١٦٨.

ــ والشيخ محمد رشيد رضا (١٣٥٤ هـ ــ ١٩٣٥م) قال فيه: ((كان تقياً ناسكاً واسع الحلم سليم القلب نزيه النفس واللسان والقلم يأخذ ما صفا ويدع ما كدر..))[(١)].

وقال ــ أيضاً: ((هو علامة الشام ونادرة الأيام والمجدّد لعلوم الإسلام، محيي السنة بالعلم والتعليم، والتهذيب والتأليف، وأحد حلقات الاتصال بين هدي السلف، والارتقاء المدني الذي يقتضيه الزمن)) [(٢)].

ــ والأستاذ الرئيس محمد كرد علي (١٣٧٢هـ ــ ١٩٥٣م)، فيقول: ((كان القاسمي منذ وعى على نفسه يعمل على تهذيبها ولا يكاد يمضي عليه يوم لم يستفد منه فائدة ولم يقيِّد شاردة، فظهرت عليه مخايل النبوغ ولمّا يبلغ العشرين ..))[(٣)] إلى آخر ما قيل في شأنه.

ثانياً ـ نشاطه العلمي وتدريسه:

وأما الأعمال والنشاطات العلمية التي قام بها الشيخ القاسمي فإنُه قد تصدّى للتدريس في العلوم العربية والشرعية منذ فترة مبكرة في حياته إذ لم يتجاوز سنه أربع عشرة سنة، فقام به بالإضافة إلى توليه وظيفة الإعادة في دروس والده، وبدأ بإقراء مقدّمات العلوم بعد صلاة المغرب في جامع السنانية، وكان له درس في الفقه الشافعي، واستمر على تلك الحال حتى بلغ العشرين من العمر في عام (١٣٠٣هـ ــ ١٨٨٥م) فأسند إليه وظيفة الإمامة في جامع ((العنابة)) بحي باب السريجة، واستمر بها حتى عام (١٣١٧هـ ــ ١٨٩٩م) تاريخ وفاة والده فأمّ الناس مكانه بمحراب جامع السنانية[(٤)] وعندما بلغ عمره ستاً وعشرين سنة بحلول عام ١٣٠٩هـ ــ ١٨٩١م اختير من قبل أعضاء مجلس إدارة الولاية ــ مع مجموعة من العلماء ليتولوا وظائف تدريس وإرشاد ووعظ في الأقضية السورية خلال شهر رمضان. ويظهر أن القاسمي كان من المتحمسين والمندفعين لذلك؛ لأنه كان يرى في هذا التكليف طريقاً مهماً للدعوة ونشر العلم الذي أخذ نفسه على حمله وتبليغه للناس كافة[(٥)]، فاختار قضاء (منطقة) وادي العجم، وسافر إلى قراه منذ أول الشهر المبارك، وأخذ ينشر دروسه فيها، وألف كتاباً وصف فيه مشاهداته وأعماله سماه ((بذل الهمم في موعظة أهل وادي العجم))[(٦)].

---

(١) المنار مج ١٧، ج ٨ / ٦٣٥. وانظر: جمال الدين القاسمي: ١٦٨.

(٢) في مقدمته لكتاب: قواعد التحديث للقاسمي: ٩ . وانظر: محاسن التأويل: ٣/١.

(٣) كما في شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ١٧. وانظر: جمال الدين القاسمي: ١٧٠ – ١٧١.

(٤) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٣٥ وما بعد، جمال الدين القاسمي: ١١٠.

(٥) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٣٦، جمال الدين القاسمي: ١١١.

(٦) مخطوط. انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٣٦، جمال الدين القاسمي: ١١٢ ، ٢٥٥.

وفي العام التالي اختار قضاء ((النبك)) وفعل مثل ما فعل في الأول، وصنّف كتابه ((حسن السبك في الرحلة إلى قضاء النبك))[1].

وفي السَّنتين التاليتين كان نصيبه في ((بعلبك)). ومن ثم أُلغيت هذه الوظيفة من قبل الحكومة لكثرة المتقدمين إليها. وقد استمرت هذه الوظيفة أربع سنوات، وفي السنة الأخيرة ١٣١٣هـ ـــ ١٨٩٥م وقبيل سفره إلى بعلبك وقع له حادثة سماها ((حادثة المجتهدين)) كان لها ـــ كما يقول ولده ((أكبر الأثر في توجيه تفكيره وفي طريقة التأليف ومواعظه ودروسه العامة لا بل يمكن أن تعد هذه الحادثة أعظم حادثة تتعلق بالحياة الدينية والفكرية في ذلك العصر)) [2].

وسببُ الحادثة ــ كما ذكر ــ أن الشيخ القاسمي كان يجتمع مع فريق من علماء دمشق المميزين، وكانوا يطالعون ويتدارسون ويقرؤون كتباً متنوعة، فاندسَّ بينهم بعض الحساد، وسعوا فيهم واختلقوا عليهم ما لم يكنٍ فيهم، وأذاعوا بين الناس أخبارهم متزيدين فيها حتى سماهم النَّاس ((جمعية المجتهدين)) واتهم الشيخ القاسمي بأنه أسَّس مذهباً خاصاً به يسمى ((المذهب الجمالي)) ويدعو الناس والعلماء إليه؛ فقُبض عليه سنة (١٣١٣هـ ــ ١٨٩٥م) ثم أخلي سبيله بعد أن ردَّ التهمة عن نفسه، واستأنف جمال الدين حياته بعدئذٍ قوياً، وخرج من محنته صامداً، وبدأ مرحلة جديدة من عمره غدا فيها معروفاً ومشهوراً ــ كما قال: ((وبعد هذه الحادثة ارتفع بحمد الله قدرنا وعلا بفضله وستره أمرنا. أقول ذلك تحدثاً بنعمة الله؛ فالحمد لله ثم الحمد لله ..)) [3].

وبعد أن خرج من المحنة معافى تطلعت نفسه إلى آفاق أُخرى من آفاق المعرفة والثقافة؛ وهي الرِّحلات والأسفار التي كان قد عرَف بعضها في سفره إلى الأقضية والبلدان القريبة من دمشق للتدريس فيها.

ففي أواخر المحرم من عام (١٣٢١هـ ــ ١٩٠٣م) قام برحلة إلى بيت المقدس مع جماعة من أصدقائه ومعارفه، ومرَّ في طريقه بعدة أماكن وبلدات، ومن القدس توجه إلى الخليل وبيت لحم، ثم رجع مرة أخرى إلى القدس ثم غادرها إلى يافا وغيرها وبعد ذلك رجع إلى دمشق عن طريق بيروت[4].

ومع نهاية شهر رمضان من السنة نفسها بدأ رحلة علمية إلى مصر، فصلى صلاة العيد بجامع السنانية ثم استقلَّ القطار إلى بيروت، ومن هناك رحل مع صديقه الشيخ عبد الرزّاق البيطار (١٣٣٥هـ ــ ١٩١٦ م) عن طريق البحر إلى مصر، فوصلا إلى القاهرة بعد مرورهما ببور سعيد والمنصورة وطنطا، ونزلا في غرفة بالأزهر واستغرقت الرحلة شهراً ونصف الشهر[5].

(١) مفقود. انظر: المرجعين السابقين، الأول: ٣٦ – ٣٧ ، الثاني: ١١٢ ، ٢٦٠.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٤٣ وما بعد، جمال الدين القاسمي: ١١٢.

(٣) انظر: المرجعين السابقين، الأول: ٦٩ ، الثاني: ١٢٠.

(٤) انظر ــ للوقوف على رحلات الشيخ: جمال الدين القاسمي وعصره: ٩٧ – ١٨٠، جمال الدين القاسمي: ١٣١ وما بعدها.

(٥) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ١٣٣ – ١٦١، جمال الدين القاسمي: ١٣٤ – ١٣٥.

وفي عام (١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م) زار المدينة المنورة بعد أن تاقت نفسه لزيارة قبر النبي ﷺ، وتلهف قلبه إلى مهبط الوحي، ولكن رحلته هذه لم تطل أكثر من بضعة عشر يوما[١].

ومما يجدرُ ذكره هنا – هو أن الرحلات التي كان يقوم بها الشيخ القاسمي كانت رحلات علمية ترفيهية اطّلع من خلالها على كثير من الآثار في البلاد التي زارها، والتقى بأبنائها وعلمائها، فأفاد منهم وأفادوا منه، وتعرف على الجوانب الثقافية والفكرية فيها، واشترى كثيراً من الكتب النفيسة، ووقع على نفائس المخطوطات، ودوّن ملاحظاته ومشاهداته في كل بقعة كان يمرُّ فيها[٢]، ويبدو أنه لم يكتف بما قام به من الرحلات السابقة، بل قام برحلات أُخرى داخل سورية وخارجها – كما يذكر المترجمون له – ويظهر في الوقت نفسه – أن حساده وخصومه لم يتركوه على حاله، فقد تعرَّض لمحن أخرى، ولكنها أخف من سابقتها وخرج منها سالماً[٣].

وفي أواخر حياته أمضى بقية عمره منكباً على التدريس مداوماً على البحث والتأليف، مواظباً على التوجيه وبثّ الدّعوة التي اضطلع بها، وحرص على نشرها. وأما الدروس التي اشتهر بها فقد كانت في جامع السنانية إلى جانب بيته الذي أصبح مدرسة يغشاها طلابُ العلم صباحاً ومساءً، وأكثر ما كان يقرأ في حلقات الشيخ ودروسه كتبُ التفسير إلى جانب علوم أُخرى متنوعة. ولم تكن حلقات الشيخ تقتصر على علوم الشريعة فقط، وإنما كان يحثّ طلّابه على الأخذ بجميع العلوم والمعارف الدينية والدنيوية، ويعاملهم بمنتهى اللطف والأدب، ويعدّهم أصحاباً له، ويترك لهم حريّة البحث، ويفتح لهم باب المناقشة، وكثيراً ما كان يتدخل في توجيه طلابه في حياتهم الخاصة[٤]. ولذلك فإنَّ مَنْ كان هذا شأنه لا بدَّ أن يترك في نفوس طلابه ومرتادي مجالسه أثراً عميقاً، ولعل من أشهر طلابه الذين تأثروا به وأحبوه، وحفظوا له الوُدَّ، وكانوا لا يذكرونه إلاّ بالخير وأسمى الألقاب ـ وهم كثيرون ـ :

ـ الشيخ محمد بهجة البيطار (١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م) الذي كان ملازماً له شديد التعلق والتأثر به، وكان لا يذكره في مجالسه إلّا بقوله: شيخنا علامة الشام، أو شيخنا القاسمي[٥].

ـ والشيخ محمد جميل بن عمر الشطي (١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م) مفتي الحنابلة فيما بعد ـ الذي أخذ عن الشيخ علوماً كثيرة، وتأثرَ به[٦].

---

(١) انظر: المرجعين السابقين.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٩٩، ١٠٣ ، ١٢٤ وغيرها، جمال الدين القاسمي: ١٣٢ – ١٣٥.

(٣) انظر: جمال الدين القاسمي: ١٣٦ وما بعدها.

(٤) انظر: شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ٣٧ ، ٨٠ ، ٨٨ ، جمال الدين القاسمي: ٢٠٨ ـ ٢١١.

(٥) انظر: الفضل المبين: ٢١' جمال الدين القاسمي: ٢١٥. وانظر ترجمة الشيخ البيطار: تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ٢ / ٩١٨ –٩٢٥ ، معجم المؤلفين المعاصرين: ٢ / ٥٥٣، محمد بهجة البيطار، حياته وآثاره، عدنان الخطيب دمشق ١٩٧٦.

(٦) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٧٨، جمال الدين القاسمي: ٢١٧ وللتعرف على ترجمة الشيخ الشطي انظر: معجم المؤلفين: ٩ / ١٦١، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: ٢ / ٧٠٤ – ٧٠٩. معجم المؤلفين المعاصرين: ٢ / ٥٦٤.

المطلب الثالث: وفاته وآثاره العلمية، ويتناول ما يلي:

أولاً ـ وفاته: بقي الشيخ القاسمي حاملاً راية العلم والمعرفة، ناشراً عبق فكره النير في حلقات الدرس ومجالس العلم، مثابراً على القيام بمهامه ووظائفه إلى أن وافاه الأجل مساء السبت في الثالث والعشرين من جمادى الأولى عام(١٣٣٢هـ) من الهجرة النبوية الموافق للثامن عشر من نيسان عام (١٩١٤م) من الميلاد، ودفن في مقبرة الباب الصغير بدمشق[١]، وقد رثاه جماعة من أهل العلم والأدب وفي مقدمتهم تلاميذه، ومن ذلك:

ـ ما قاله أخوه صلاح الدين بن محمد سعيد القاسمي(١٣٣٤هـ ـ ١٩١٦م) في قصيدة سماها ((الدمعة اليتيمة)) ومطلعها[٢]:

ما لجو العلوم داجي الذيولِ ... أترى مال بدره للأفولِ

أم هوى نجمه وغار ضياه ... ودهاه الردى بليل طويل

فغدا الناس تائهين حيارى ... عن طريق بهديهم موصول

إلى آخر ما قال.

ـ وما قاله الشيخ محمد جميل بن عمر الشّطي في قصيدة مطلعها[٣]:

لله فاجعة الإمام القاسمي ... ما كان أسوأ وقعها في العالم

رزء غدافي الدين أكبرثلمة ... وأتى لصرح العلم أعظم هادم

هو شيخنا وجمالنا وحبيبنا ... العالم ابن العالم ابن العالم

إلى آخر ما قال.وما ذكره الشيخ محمد بهجة البيطار في قصيدة له مطلعها[٤]:

ألا في سبيل الله ما نال شيخنا ... بدعوته وانتابه من متاعب

وأعجب من كل العجيب خصومه ... أفاعليهم تقضي بكل العجائب

يسبون من للدين قد جاء ناصراً ... ويرمونه حمقاً بكل المثالب

إلى آخر ما قال.

---

(١) شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ٢٠، ٩٥، جمال الدين القاسمي: ١٤٨.

(٢) انظر: الدكتور صلاح الدين القاسمي، آثاره: ٢٩١، نقلاً عن: جمال الدين القاسمي: ١٥٠.

(٣) انظر: شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ٩٦، جمال الدين القاسمي: ١٥٣.

(٤) انظر: المرجعين السابقين، الأول: ١٠٠ ، الثاني ١٥٥.

ثانياً ـ آثاره العلمية:

كان الشيخ القاسمي من المكثرين في التأليف والتصنيف ــ كما مرَّ ــ ومن الذين يدعون ويحثون أصحاب الفكر النيرّ إلى التأليف، فهو يرى أن الكتاب يؤثر في المجتمع تأثيراً أعظم من تأثير أي أسلوب آخر كالدعوة والخطابة؛ ولذلك فقد تصدى للتأليف والتصنيف وكان له من العمر (١٦) ست عشرة سنة واستثمر كل لحظة من حياته في سبيل ذلك(١).

وكان من ثمرة ذلك الحرص والاهتمام بالتأليف والتصنيف ــ العدد الكبير من المؤلفات في العلوم المختلفة والفنون المتنوعة، فقد ألف في التفسير والحديث والفقه والأدب وغيرها، ونشر بحوثاً كثيرة في المجلات والصحف أودع فيها عصارة فكره ولباب دعوته ووسطية منهجه، وقد ذكر صاحب ((الأعلام))(٢) أنَّه اطَّلع على (٧٢) اثنين وسبعين مصنفاً للشيخ القاسمي وذكر الشيخ محمد رشيد رضا (٧٩) تسعة وسبعين مصنفاً في ترجمته التي كتبها في مجلة ((المنار)) (٣) وأمَّا ولده ظافر فقد أحصى من كتبه (٨٧) سبعة وثمانين كتاباً(٤). وقد أفاد الدكتور نزار أباظة في كتابه ((جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام)) (٥) من سابقيه الذين ترجموا للشيخ وذكروا مؤلفاته، وبذل مجهوداً فائقاً في التعرف على آثاره العلمية، فعدّله (١١٣) مائة وثلاثة عشر مؤلفاً، ورتبها على حروف المعجم، وعلّق على كل منها بما يعطي فكرة مختصرة عنه، إن كان مخطوطاً وضع أمامه حرف (خ)، وإن كان مطبوعاً ذكر مكان الطبع والسنة والمطبعة.

ولا شك أن هذه المؤلفات قد لقيت قبولاً واستحساناً لدى العلماء وطلاب العلم، وأرباب الثقافة، وأثارت إعجابهم لما فيها من نفع كبير وفكر نير متقد، فوجهوا أنظار الطلاب إليها، وأشادوا بفضلها وتأثيرها على قارئيها، فقال أمير البيان شكيب بن حمود أرسلان (١٣٦٦هـ ــ ١٩٤٦م) وهو من أصدقاء القاسمي المخلصين: ((وإني لأوصي جميع الناشئة الإسلامية التي تريد أن تفهم الشرع فهماً ترتاح إ ليه ضمائرها وتنعقد عليه خناصرها أن لا تقدم شيئاً على قراءة تصانيف المرحوم الشيخ جمال الدين القاسمي الذي قسم الله له من اكتناه أسرار الشرع ما لم يقسمه إلا لكبار الأئمة وأحبار الأمة، والله تعالى ينفع المسلمين بآثاره، ويهديهم في ظلمات هذه الحياة بزاخر أنواره))(٦)، وكان من المعجبين بكتب الشيخ وأعماله العلمية ــ الأستاذ الرئيس محمد كرد

---

(١) انظر: جمال الدين القاسي وعصره: ٩١ ، ٤٨٥ ، جمال الدين القاسمي: ٢٣٧.

(٢) انظر: خير الدين الزركلي: ٢ / ١٣٥ .

(٣) مجلة المنار مج ١٧، ٨ / ٦٢٩ وما بعدها.

(٤) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٦٣٢ – ٦٨٨.

(٥) انظر: ٢٥٠ – ٢٨١ .

(٦) كما في: قواعد التحديث للقاسمي في مقدمته للكتاب: ٨ . وانظر: جمال الدين القاسمي: ٢٤٠.

علي الذي يرى في مؤلفاته الجودة والعمق، فيقول ((أمَّا أنا فلا أحيل المعترض إلا إلى كتب الشيخ وقراءة بعض ما طبع منها وتحكيم العقل والإنصاف وأنا الضامن بأنَّه لا يلبث أن يساهمني قولي، ويوقن بأنَّ المرحوم جود تآليفه التي تنم على عقله وعلمه أكثر مما جوَّدها كثير من المؤلفين بعد عصر السيوطي ممن شهد لهم بالإجادة ..))[1].

ويرى الأستاذ عاصم محمد بهجة البيطار نجل أشهر تلاميذه ـ في كتب الشيخ من الجدة والابتكار والثقافة الموسوعية ـ ما رآه غيره من الباحثين، فيقول: ((إن النظر المتأني فيما ترك علامة الشام القاسمي من آثار وأقوال في مختلف وجوه العلم يدل على أن ثقافته كانت شيئاً فريداً بين معاصريه، فقد كانت ثقافة موسوعية لم تقف عند حدود علوم الشريعة واللغة والاجتماع، بل عنيت بما استحدثه العصر من مكتشفات ومخترعات وما وصل إليه العلم من آراء ونظريات، واستخدم ذلك كله في خدمة الدين وإقامة المجتمع الإسلامي على أفضل الأسس والقواعد التي لا تفقد صبغتها الإسلامية، ولا تتنكر لتقدم سليم أو معطيات علمية نافعة...))[2] إلى آخر ما ذكره.

وبعد هذا العرض لأقوال بعض الباحثين في مؤلفات الشيخ القاسمي وإسهاماته الفكرية لابد من الإشارة إلى أن بعض مصنفات الشيخ القاسمي قيل عنها: إنها لا تعدو كونها اختصاراً لكتاب أو تعليقاً على حاشية أو شرحاً لرسالة أو نقولاً حرفية من هنا وهناك. وللجواب عن ذلك يمكن القول: وما العيب في ذلك إذا اتسمت الشروح والتعليقات والنقول الحرفية بالدقة في التحليل وحسن الاختيار في النقل والفائدة العلمية! وسأقتصر على ذكر أهم هذه المؤلفات وأشهرها مرتباً إياها على حروف المعجم مع تعريف موجز بكل منها انسجاماً مع طبيعة البحث وغايته، وهي[3]:

ـ آداب العالم والمتعلم والمفتي والمستفتي، جرَّد من مقدمة شرح المهذَّب للإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦ هـ) وهو مخطوط[4].

ـ إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق: حقق فيه موضوع وجوب الأخذ بالأخبار البرقية فيما يتعلق بالعبادات كإثبات شهر رمضان والأعياد وهو مطبوع[5].

ـ إصلاح المساجد من البدع والعوائد، تناول فيها أكثر البدع الشائعة في المساجد، وحدد تاريخ تسربها، ودعا إلى الامتناع عنها، وهو مطبوع[1].

---

(١) انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٤٧.

(٢) الفضل المبين: ٢١ ، وانظر: جمال الدين القاسمي: ٢٤٨.

(٣) للوقوف على مؤلفات القاسمي انظر: الأعلام: ١٣٥/٢، معجم المؤلفين: ١٥٨/٣ جمال الدين القاسمي وعصره: ٦٣٢ ـ ٦٨٨، شيخ الشام جمال الدين القاسمي: ٩٨ ـ ٩٩، جمال الدين القاسمي: ٢٣٧ ـ ٢٨١ ، معجم المؤلفين المعاصرين: ٢ / ٥٦٠ـ ٥٦٤.

(٤) كما في جمال الدين القاسمي: ٢٥٠.

(٥) في دمشق مطبعة المقتبس ١٣٢٩ هـ ، انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٥٢.

ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة، تناول فيه تاريخ الفرقتين وأهم آرائهمْ وأقوالهم وهو مطبوع[٢].
ـ تعطير المشام في مآثر دمشق الشام: تحدث فيه عن مآثر دمشق من خلال أربعة أجزاء كبار معتمداً – في معلوماته التي أوردها – على أكثر من خمسين كتاباً وهو لا يزال مخطوطاً[٣].
ـ دلائل التوحيد، ذكر فيه أدلة التوحيد وبراهين النبوّة ومعجزات القرآن الكريم وإعجازه، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة الكتاب وهو مطبوع[٤].
ـ الشاي والقهوة والدخان، ذكر فيه ما يتعلق بأسماء هذه المواد وصفاتها النباتية واجتنائها، وما قيل فيها من الشعر ومضارها وأحكامها الشرعية والكتاب مطبوع[٥].
ـ قاموس الصّناعات الشامية: وفيه وصف لـ ((٤٣٧)) حرفة عرفتها دمشق في جزأين، بدأ تأليفه والده محمد سعيد القاسمي بعنوان: ((بدائع الغرف في الصناعات والحرف)) ورتبه على حروف المعجم، ووقف فيه عند حرف السين، فأكمله ولده جمال الدين وزوج ابنته خليل العظم، والشيخ جمال الدين هو صاحب الفكرة، والكتاب مطبوع[٦].
ـ قواعد التحديث من فنون ومصطلح الحديث، ويعدُّ من أمهات مؤلفاته المشهورة فقد لخصه من عدة كتب معتمدة، وطبع عدة طبعات محققة[٧].
ـ ما قاله الأطباء والمشاهير في علاج البواسير مخطوط، رسالة أودع فيها ثقافته الطبية في هذا المجال، وذُكِر أن عميد كلية الطب في دمشق (عزة مريدن) آنذاك أثنى عليها[٨].
ـ محاسن التأويل ((تفسير القاسمي)) وهو موضوع البحث.

---

(١) في القاهرة المكتبة السلفية ١٣٤١ هـ وفي بيروت المكتب الإسلامي ١٩٧٦. انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٥٣، معجم المؤلفين المعاصرين: ٢ /٥٦٣.

(٢) في القاهرة، مطبعة المنار ١٣٣١هـ ، وفي بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م.
انظر : جمال الدين القاسمي: ٢٥٦.

(٣) انظر:جمال الدين القاسمي: ٢٥٦ – ٢٥٧، معجم المؤلفين المعاصرين ١ / ٢٠ ، ٢ / ٥٦١.

(٤) في دمشق مطبعة المقتبس ١٣٢٦ هـ . وفي القاهرة، إدارة الطباعة الخيرية ١٩٢٩ م وفي بيروت ، دار النفائس ١٩٩١ م.
انظر : جمال الدين القاسمي: ٢٦٠ – ٢٦١.

(٥) في دمشق ١٣٢٢هـ. انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٦٥.

(٦) حققه وقدم له ابنه ظافر القاسمي في لاهاي ، هولندا، باريس موتون ١٣٨٠ هـ ثم في دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م. انظر: معجم المؤلفين المعاصرين ٢ /٥٦٣، جمال الدين القاسمي: ٢٧٢.

(٧) وقف على طبعه وعلق عليه الشيخ محمد بهجة البيطار وطبع في دمشق، مكتبة النشر العربي١٣٥٣ هـ وفي القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٣٨٠هـ ١٩٦١ م وغيرهما. انظر: معجم المؤلفين المعاصرين:٥٦٣/٢،
وجمال الدين القاسمي: ٢٧٢.

(٨) انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٧٤.

ــ مذاهب الأعراب وفلاسفة الإسلام في الجن، ذكر فيه معلومات قيمة جمعها من مصادر كثيرة، وهو مطبوع[١].

ــ موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، اختصر فيه كتاب الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ) ((إحياء علوم الدين)) في جزأين باقتراح الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ ــ ١٩٠٥م) الذي رأى أنه من أحسن الكتب، وطبع الكتاب عدة طبعات محققة[٢]، وقرر تدريسه في عدد من المدارس والكليات الشرعية في العالم الإسلامي.

ــ ميزان الجرح والتعديل، فرّق فيه بين الاجتهاد والرأي، وبين التكفير والتفسيق وما يتعلق بهما، وهو مطبوع[٣].

إلى غير ذلك من المؤلفات والمصنفات.

المبحث الثاني: التعريف بتفسيره ((محاسن التأويل)) ومنهجه فيه

يتناول المبحث الحديث عن تفسير القاسمي ومنهجه فيه، والجوانب التي تميَّز بها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: حجمه وتاريخ تأليفه وما جاء في مقدمته:

يعد تفسير الشيخ جمال الدين القاسمي المسمى ((محاسن التأويل)) الذي جاء في سبعة عشر جزءاً[٤] ــ من أشهر المصنفات التي قام بتأليفها، وهو موسوعة علمية تفسيرية جمعت كثيراً من أنواع العلوم الدينية في أسلوب شائق وترتيب فائق، واشتملت على بحوث مطولة في التّوحيد والفقه والحديث واللغة وغيرها، وضمت بين جنباتها نقولاً كثيرة وطويلة من مختلف المصنفات العلمية العقدية والتفسيرية والفقهية والحديثية وغيرها. وقد أشار الشيخ القاسمي إلى تاريخ تأليفه، فقال في مقدمته ــ بعد أن ذكر رغبته في المشاركة في علم التفسير والكتابة فيه ــ : ((وكان شروعي في هذه النية الحميدة بعد استخارته ــ تعالى ــ أياماً عديدة في العشر الأول من شوال في الحول

---

(١) في دمشق، مطبعة المقتبس ١٩١٠م، انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٧٧.

(٢) منها طبعة القاهرة، مطبعة السعادة ١٩٢٣م بتحقيق محي الدين صابر الكردي، وفي بيروت دار النفائس ١٩٨٠ بتحقيق الأستاذ عاصم البيطار. انظر: جمالد الدين القاسمي: ٢٧٩.

(٣) في القاهرة، مطبعة المنار ١٣٣٠هـ ، انظر: جمال الدين القاسمي: ٢٨٠.

(٤) مطبوع ومحقق في مصر ١٣٧٦ – ١٣٨٠هـ وقد وقف على طبعه وتصحيحه ورقمه وخرّج آياته وأحاديثه، وعلق عليه الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ثم اعتنى به هشام سمير البخاري وطبع في: بيروت ، دار إحياء التراث العربي ١٤٢٢هـ.

انظر: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، د. عجاج الخطيب: ١٣٠، معجم المؤلفين المعاصرين: ٢ / ٥٦٣.

السادس عشر بعد الثلاثمائة وألف..)) [1] وأتمه في رمضان عام ١٣٢٧هـ وخصص لمراجعته موعداً ليلتين في الأسبوع حتى أنجزه عام ١٣٢٩هـ[2] وهو يبدأ تفسيره بخطبة بليغة يشيد فيها بالعلم عموماً، وبعلوم الشريعة خصوصاً، ويبين أن العلوم الشرعية من أشرف العلوم وأنفعها، ثم يختار علم التفسير من بينها فيجعلها أعلاها شأناً وأقواها برهاناً وأوثقها بنياناً وأوضحها تبياناً؛ لأنه ــ كما يرى ــ مأخذها وأساسها، بل هو ــ كما وصف به ــ رئيسها ورأسها، ويشير - بعد ذلك ــ إلى رغبته وهمته في تحصيل هذا العلم وانكبابه على النظر فيه وتصفحه لما وقع في يده من مصادره، ورأيه فيما قام به المفسرون لكتاب الله، ورغبته في أن يكون واحداً منهم منخرطاً في سلكهم ــ بعد أن صرف شطراً من عمره في الكشف عن حقائقه، ووقف على الفحص عن دقائقه قدراً من دهره، ثم يومئ إلى ما عزم عليه من الدخول في هذا المعترك العلمي والمنهج الذي سيسير عليه بإيجاز، فيقول: ((.. وبعد أن صرفت في الكشف عن حقائقه شطراً من عمري، ووقفت على الفحص عن دقائقه قدراً من دهري، أردت أن أنخرط في سلك مفسريه الأكابر قبل أن تبلى السرائر وتفنى العناصر، وأكون بخدمته موسوماً وفي حملته منظوماً، فشحذت كليل العزم، وأيقظت نائم الهمم، واستخرت الله ــ تعالى ــ في تقرير قواعده وتفسير مقاصده في كتاب اسمه بعون الله الجليل ((محاسن التأويل..))[3].

ويشير ــ بعد ذلك ــ إلى ما يودعه في هذا الكتاب من الفوائد العلمية والفرائد الدقيقة والتحقيقات الرائعة ملتقطاً بعضها من تفاسير السابقين عليه، ومستنبطاً بعضها الآخر مما يقوده إليه الدليل، فيقول: ((.. أودعه ما صفا من التّحقيقات، وأوشحه بمباحث هي المهمات، وأوضح فيه خزائن الأسرار، وأنقد فيه نتائج الأفكار، وأسوق إليه فوائد التقطتها من تفاسير السلف الغابر، وفرائد عثرت عليها في غضون الدفاتر، وزوائد استنبطتها بفكري القاصر مما قادني إليه الدليل وقوي اعتمادي عليه. وسيحمد السابح في لجحه والسانح في حججه ما أودعته من نفائسه الغريبة البرهان، وأوردته من أحاديثه الصحاح والحسان وبدائعه الباهرة للأذهان، فإنها لباب اللباب ومهتدي أولي الألباب. ولم أُطل ذيول الأبحاث بغرائب التدقيقات، بل اخترت حسن الإيجاز في حل المشكلات، اللهمَّ إلا إذا قابلتْ فرسانَ مضمار الحق جولةُ الباطلات، فهنالك تَصوَّبُ أسنة البراهين نحو نحور الشبهات..))[4].

(١) محاسن التأويل، مقدمة: ١ / ٦.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي وعصره: ٦٨٤، وجمال الدين القاسمي: ٢٧٦.

(٣) محاسن التأويل، مقدمة: ١ / ٥.

(٤) محاسن التاويل:١/٥.

والجزء الأوّل من التفسير خاص بمقدّمة مشتملة على قواعد التّفسير ليكون هذا الجزء مفتاحاً للتفسير ـ كما يقول في المقدمة ـ بعد أن ذكر عزمه على تأليفه وعمله فيه: ((.. وقد حليت طليعته بتمهيد خطير في مصطلح التفسير وهي قواعد فائقة وفوائد شائقة جعلتها مفتاحاً لمغلق بابه، ومسلكاً لتسهيل خوض عبابه، لتعين المفسر على حقائقه، وتطلعه على بعض أسراره ودقائقه ..)) وتتعلّق هذه القواعد بأمهات مآخذ التفسير ومعرفة صحيحه من سقيمه، وأصح التفاسير عند الاختلاف، ونوعية الاختلاف الموجود عند السّلف، وأهمية أسباب النزول في معرفة المراد من كلامه سبحانه وتعالى، والناسخ والمنسوخ وبعض أنواع القراءات وقصص الأنبياء والاستشهاد بالإسرائيليات وبعض عادات القرآن، ومن نزل فيهم القرآن وأميتهم وغير ذلك، وقد نقل معلومات كثيرة متعلقة بهذه المسائل التي أوردها في مقدمته من مراجع علمية كثيرة ومتنوعة.

ويحسن بي أن أشير إلى مضمون كلٍ منها بإيجاز شديد للوقوف على أهميتها وضرورتها للمفسّر، وهي إحدى عشرة قاعدة:

١ ـ قاعدة في أمّهات مآخذ التفسير

يذكر فيها أن للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة، أُمّهاتها أربعة، وهي: النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، والأخذ بقول الصّحابي، والأخذ بمطلق اللغة، و التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة الشّرع مشيراً إلى ما قيل في شأن كل منها، ثم يستعرض أقوال العلماء في التفسير بالرأيِ من المجيزين والمانعين، وينتهي إلى أنه لا بدّ من النظر وإعمال الفكر فيما لم يرد فيه دليل(١).

ومن الملاحظ أن الشيخ القاسمي لم يشر في هذه القاعدةإلى تفسير القرآن بالقرآن وقد استدرك عليه بعض من كتب عنه قائلاً:

((وكان عليه أن يذكر خامسة ويعتبرها الأولى، وهي القرآن نفسه؛ فمن المعلوم أن القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضاً، وقد أخذ كثير من المفسّرين بهذا الاعتبار ففسّروا كتاب الله بكتاب الله وهو واحد منهم فكثير ما نراه يفسّر الآية بأختها أو بأخواتها ...))(٢). ويظهر من صنيع الشيخ القاسمي أنه يطلق على تفسير القرآن بالقرآن مصطلحاً آخر، وهو التفسير بالأشباه والنظائر(٣).

---

(١) نظر: محاسن التأويل: ١ / ٧ ـ ١٤. وينقل مضمون هذه القاعدة من مجموعة كتب: البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: ١ /٥، البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٢ / ١٥٦ وما بعدها، مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٨٠٨ هـ): مج٢/ ٣٩١ – ٣٩٢.

(٢) هو الدكتور محمد بكر إسماعيل في كتاب القاسمي ومنهجه في التفسير: ٢٢ – ٢٣.

(٣) نظر: جهود علماء الشام في تفسير القرآن الكريم منذ القرن الرابع عشر الهجري: ٢٤

٢ ـ قاعدة في معرفة صحيح التفسير وأصح التفاسير عند الاختلاف:

ذكر فيها مراتب المفسرين من الصحابة والتابعين ومشاهيرهم في علم التفسير وأشار إلى أن تفسير ابن عباس متى صحَّ الإسناد إليه – من أصحِّ التفاسير وذكر سبب ذلك[١].

٣ـ قاعدة في أن غالب ما صحّ عن السلف من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد. وأهم ما ذكره تحت هذه القاعدة[٢]:

ـ النبي ﷺ بيَّن لأصحابه معاني القرآن كما بيَّن لهم ألفاظه، وذكر الأدلة على ذلك.

ـ النزاع بين الصحابة في التفسير كان قليلاً جداً، وهو إن كان بين التابعين أكثر منه بين الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم، وأن من التابعين مَنْ تلقى جميع التفسير عن الصحابة مع الاعتماد على الاستنباط والاستدلال.

ـ ن الخلاف بين السَّلف في التفسير قليل، وغالب ما يصحُّ عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وأشار إلى أسباب الخلاف مع ذكر بعض الأمثلة للتدليل على ذلك.

ـ أن الاختلاف في التفسير على نوعين، منه ما مستنده النقل، ومنه ما يعلم بغير ذلك، ثم أوضح المراد بكل من النوعين وطرق الوصول إليهما وأشار إلى بعض الأخطاء التي يقع فيها المفسِّرون وسبب ذلك مع ذكر بعض النماذج من كتب التفسير[٣].

٤ ـ قاعدة في معرفة سبب النزول[٤]:

أشار فيها إلى بيان أهمية معرفة أسباب النزول في فهم الآية وفوائدها؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، ثم ذكر نماذج من الآيات التي كان لأسباب النزول أثر كبير في فهمها.

ـ الجهل بأسباب النزول موقع في الشبه والإشكالات، مورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنَّة وقوع النزاع. ثم يوضحُ هذا المعنى من خلال أمثلة ونماذج.

---

(١) نظر: محاسن التأويل: ١ /١٤ – ١٧.نقل مضمون القاعدة نقلاً حرفياً أو شبه حرفي من كتابين هما:
مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية تقي أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ): ٦١ وما بعدها في الحديث عن أعلم الناس بالتفسير.
إيثار الحق على الخلق لأبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير (٨٤٠هـ) : ١٤٦ ـ ١٤٨.
(فصل: في الإرشاد إلى طريق المعرفة لصحيح التفسير).

(٢) انظر: محاسن التأويل: ١ / ١٧ – ٢٢.

(٣) نقل المعلومات التي ذكرها نقلاً حرفياً أو بالمضمون عن: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: ٣٥ وما بعد.

(٤) انظر: محاسن التأويل: ١ / ١٧ – ٢٢.

ـ الوقوف عند العموم والخصوص بين لفظ الشارع وسببه، والتعبير عن سبب النزول وصيغه الصريحة التي تعد نصاً في السببية لا تحتمل غيرها، والصيغ المحتملة التي لا تعد نصاً في ذلك، وإنما تحتمل السببية، وتحتمل غيرها إلى آخر ما ذكر في هذا المجال(١).

٥ ـ قاعدة في النّاسخ والمنسوخ(٢):

قرَّر فيها أنَّ النسخ في الشرائع جائز وموافق للحكمة وواقع، وأنَّ شرع موسى ﷺ نسخ بعض الأحكام التي كان عليها إبراهيم ﷺ، وشرع عيسى ﷺ نسخ بعض أحكام التوراة، وشريعة الإسلام نسخت جميع الشرائع السابقة؛ لأن الأحكام العملية التي تقبل النسخ إنما تشرع لمصلحة البشر، والمصلحة تختلف باختلاف الزمان؛ فالحكيم العليم يشرع لكل زمن ما يناسبه، ثم تناول بعض المسائل الأخرى التي لها علاقة بالنسخ مثل مفهوم النسخ عند المتقدمين والمتأخرين، ونسخ القرآن بالقرآن واستعرض بعض الأمثلة والنماذج من الآيات القرآنية التي قيل عنها: إنها من قبيل الناسخ أو المنسوخ.. إلى غير ذلك(٣).

٦ ـ قاعدة في القراءة الشاذة والمدرج(٤):

أوضح فيها معنى القراءة الشاذة، فذكر أنَّ المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها، ثم ذكر نماذج منها، وأشار إلى أن من القراءات ما يشبه من أنواع الحديث المدرج، وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير، وذكر نماذج منها، ونقل عن السابقين عليه ــ أنه لا يلزم الاقتصار على قراءة سبعة من القراء دون غيرهم، وأن من يقول إن بعض الصحابة كان يجيز القراءة بالمعنى فقد كذب وساء(٥).

---

(١) المراجع التي نقل عنها: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: ٤٧ وما بعدها، الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠ هـ): ٣ /٣٤٧ – ٣٥٠، الفوز الكبير في أصول التفسير للإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي(١١٧٦هـ) مع شرح العون الكبير: ١٥٨ وما بعدها.

(٢) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٣٢ – ٣٨.

(٣) من أهم المراجع التي نقلها عنها: الموافقات للشاطبي: ١٠٨/٣ ــ ١١٤، الفوز الكبير في أصول التفسير بشرح العون الكبير ــ للدهلوي: ١٣٤ وما بعد .

(٤) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٣٨ ــ ٣٩ .

(٥) نقل عن: الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي(٩١١هـ): ٢١٦/٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨. والشيخ القاسمي نقل كلام أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) في بيان المقصود من القراءة الشاذة، وكلام ابن الجزري (٨٣٣هـ) في بعض المسائل، وكلام القرّاب (إسماعيل بن إبراهيم(٤١٤هـ) من كتاب الإتقان.

٧ ـ قاعدة في قصص الأنبياء والاستشهاد بالإسرائيليات[١]:

وقد أطال الكلام في الحديث عن هذه القاعدة الجليلة لأهميتها، وأهم المسائل التي تناولها فيها نقلاً عن كتب السابقين عليه ما يلي:

ــ بيان أهمية معرفة القصص القرآني وتأثيرها على المخاطبين في ترسيخ الأغراض والأهداف التي سيقت من أجلها.

ــ بيان المنهج في رواية الإسرائيليات والدفاع عن علماء السلف الذين ساقوا في كتبهم الروايات الإسرائيلية مبيناً أن الهدف والقصد منها الاعتبار بالوقائع التي أحدثها ــ الله تعالى ــ لمن سلف للسير على منهج من أطاع فأُثنى عليه وفاز، والتنكب عن طريق من عصى فحقت عليه كلمة العذاب وهلك.

ــ بيان ما نقل من أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وتوضيح المراد بالظاهر والباطن، وذكر نماذج من الآيات وتفسيرها على ضوء ما يورده من المعلومات المتعلقة بذلك.. إلى آخر ما قال[٢].

٨ ـ قاعدة في أنّ كلّ معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء[٣]:

أوضح فيها أهمية اللغة العربية في تفسير القرآن؛ لأنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فلا ينبغي الخروج على ذلك، وساق بعض النماذج من الانحرافات في تفسير بعض الآيات نتيجة الجهل أو الانتصار للمذهب والمعتقد ثم انتقل إلى الحديث عن شروط قبول التفسير بالباطن، وفرّق بين التفسير الباطني الإشاري الذي توفرت فيه شروط القبول وبين ما فسّر به الباطنية مبيناً أنّه ــ تفسير الباطنية – ليس من علم الباطن، كما أنّه ليس من علم الظاهر، وأسهب في الحديث عن ذلك، وذكر نماذج عديدة من التفسيرات وحكم عليها بموجب ما ذكره من القواعد والأصول في صفحات طويلة[٤].

---

(١) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٤٠ – ٦٢.

(٢) وأهم المراجع التي نقل عنها: تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ إسماعيل بن كثير الدمشقي(٧٧٤هـ) : ٥/١ وما بعدها. الموافقات للإمام الشاطبي: ٣ / ٣٨٢ فما بعدها، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للإمام برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي(٨٨٥هـ) : ١ /٩٨ – ١٠٢.

(٣) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٦٣ – ٧٩.

(٤) المرجع الأساسي الذي نقل عنه حرفياً ــ : الموافقات للإمام الشاطبي: ٣ / ٣٩١ – ٤٠٦.

٩ـ قاعدة في أن الشريعة أمية وأنه لا بد في فهمها من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم(١):

ذكر فيها أن هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح، واستعرض الأدلة على ذلك مبيناً أنه لابد من فهم الآيات على ما يقتضيه معهودهم، وأشار إلى كثير من الأمور التي لها علاقة بموضوع القاعدة من قريب أو بعيد، من ذلك:

ــ تعرض القرآن الكريم للعلوم التي برع فيها العرب كعلم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وعلوم الأنواء وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب وهبوب الرياح، وعلم التاريخ وأخبار الأمم الماضية إلى غير ذلك مما كان معروفاً عند العرب.

ــ مسألة إضافة كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف ــ إلى القرآن الكريم، والقول الفصل في ذلك.

ــ بيان أن الصحابة حجة إذا أجمعوا لمعرفتهم باللسان العربي، ولأن ألسنتهم لم تتغير ولم تنزل عن رتبتها العليا، ولمباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة وغير ذلك.

ــ بيان أن كل حكاية في القرآن لم يقع لها رد فهي صحيحة، وذكر نماذج من ذلك.

ــ بيان أن قصص القرآن الكريم لا يراد بها سرد تاريخ الأمم أو الأشخاص، وإنما هي عبرة للناس كما قال تعالى في سورة هود بعد ما ذكر موجزاً من سيرة الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم: **﴿وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءكَ فِي هَـذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾** [هود: ١٢].

ولذلك لا تذكر الوقائع والحوادث بالترتيب ولا تستقصى؛ فيذكر منها كل شيء، ثم أشار إلى بعض الفوائد والعبر التي تؤخذ منها(٢).

١٠ ـ قاعدة الترغيب والترهيب في التنزيل الكريم(٣):

وأهم المسائل التي ساقها في شرحه لهذه القاعدة:

ــ ((إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس وكذلك الترجية مع التخويف وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً فهو راجع

---

(١) انظر: محاسن التأويل: ١ /٨٠ – ١١٥.

(٢) نقل المعلومات التي ذكرها عن: الموافقات للشاطبي: ٢/٦٩ وما بعدها ، ٣ / ٣٥٣ وما بعدها.

(٣) انظر: محاسن التأويل: ١ / ١١٦ – ٢٢١.

إلى الترجية والتخويف، ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر..)) ثم حلَّل عدداً من الآيات القرآنية للتدليل على ما ذكره[١].

ـ وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال، فيرد التخويف ويتسع مجاله وذلك في مواطن الاغترار لكنه لا يخلو من الترجية، وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها وذلك في مواطن القنوط ومظنته، ثم استعرض عدداً من الشواهد القرآنية على ذلك، وأجاب عن القول القائل: إن هذا لا يطرد، فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه الآخر.. بما يشفي العليل ويروي الغليل من خلال الآيات القرآنية[٢].

ـ وبناءً على ما سبق فعلى العباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما، وأيدَّ تصوره هذا بجملة من الآيات القرآنية التي تدل على ما ذهب إليه[٣].

وبعد أن أنهى حديثه عن الترغيب والترهيب أتبع ذلك بجملة من الفصول التي لها علاقة بمنهجية القرآن في عرض الأحكام، وما يتضمنه من القضايا، وبأقسام العلوم المضافة إلى القرآن، وبالعلاقة بين السور المدنية والمكية من حيث الفهم، وبمدخل السنة في تبيين القرآن، وبالاعتدال في التفسير والضابط المعوّل عليه في مأخذ الفهم، وبما جاء من إعمال الرأي في القرآن الكريم وفي أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول[٤]، وختم الفصول السابقة بفصل طويل وعنونَ له ((في أن رتبة السنة التأخر عن الكتاب، وأنها تفصيل مجمله وقاضية عليه[٥]))، وكلها فصول مهمة يحتاج إليها كل من أراد أن يفهم القرآن فهماً صحيحاً، وهو في كلِّ ما أورده في شرحه لهذه القاعدة لم يخرج عما ذكره الإمام أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى(٧٩٠ هـ) في كتابه ((الموافقات)).

١١ ـ قاعدة في أنَّه هل في القرآن مجاز أم لا[٦]؟

أجاب عن هذا السؤال بما ذكره ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ) في كتاب ((الإيمان))[٧] فنقله بطوله، وهو يرى ـ باختصار ـ أنه لا مجاز في القرآن، وأن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم محدث لم ينطق به السلف والخلف فيه على قولين، وليس النزاع فيه لفظياً، بل يقال: نفس هذا التقسيم باطل، وكل ما يذكرونه من الفروق يبين أنها باطلة.. إلى آخر ما ذكر في هذا المجال،

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي: ٣ / ٣٥٨ – ٣٦٠.

(٢) انظر: الموافقات: ٣ / ٣٦٠ – ٣٦٥.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٣ / ٣٦٥ – ٣٦٦.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٣ / ٣٦٦ وما بعدها.

(٥) انظر: المرجع السابق: ٤ / ٧ – ٥٨ .

(٦) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٢٢٢ – ٢٤٩.

(٧) لم أعثر على الكتاب.

وبعد الانتهاء من هذا الفصل الطويل أتبعه بفصل آخر وثيق الصلة به مضمونه الجواب عن سؤال آخر هو:

أنه هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماها في اللغة ؟ أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة ؟[1] معتمداً على نفس المرجع السابق فذكر ــ بعد أن أشار إلى الخلاف في ذلك: ((والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، ولكنها استعملها مقيدة لا مطلقة كما يستعمل نظائرها كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فذكر حجاً خاصاً وهو حج البيت، وكذلك قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ..﴾ [البقرة: ١٥٨] فلم يكن لفظ الحج متناولاً لكل قصد بل لقصد مخصوص دل عليه اللفظ نفسه من غير تغيير اللغة...)) إلى آخر ما قال.

ثم تكلم القاسمي عن مسائل أخرى عديدة وهي بإيجاز:

ــ ذكر مجمل مقاصد التنزيل الكريم وضروب التفسير: أشار فيها إلى أنواع مقاصد القرآن وما يتعلق بكل نوع، وأطال الوقوف عند الحديث عن سر التكرير في القرآن، وأحكام وضروب التفسير[2].

ــ ما اقتضته الحكمة الربانية في التنزيل الكريم: ذكر فيها أن المقصود من نزول القرآن تهذيب طوائف الناس من العرب والعجم والحضر والبدو، واستعرض أساليب الخطاب التي استخدمها القرآن في تحقيق ذلك.

ــ ذكر بديع أسلوب القرآن الكريم: استعرض فيها الأساليب القرآنية وما فيها من البلاغة والدقة في تأدية أغراضها بإسهاب[3].

ــ الرخصة بقراءة القرآن على سبعة أحرف في العهد النبوي، وبيان معنى الأحرف السبعة، واقتصار الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان ﷺ على الحرف المتواتر، وسبب الاقتصار على قراءات الأئمة المشهورين وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالقراءات[4].

ــ ذكر ملخص وجوه التفسير ومراتبه[5].

ــ بيان دقائق المسائل العلمية الفلكية الواردة في القرآن الكريم.

---

(١) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٢٥٠ – ٢٥٤.

(٢) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٢٥٥ – ٢٦٤، وانظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ــ الشافعي (٦٦٠هـ): ٢١٧ وما بعدها.

(٣) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٢٦٦ – ٢٨٣ ، وانظر: الفوز الكبير بشرح العون الكبير: ٩٩ وما بعدها.

(٤) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٢٨٤ – ٣٢١ ، وأهم المراجع: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري: ٣٤/١ وما بعدها، النشر في القراءات العشر لابن الجزري: ١ /٧ وما بعدها، الإتقان في علوم القرآن: ١ /٢٢٢ وما بعدها، مفاتيح الأصول للطباطباني ــ أحد أعلام الإمامية، في بيان تواتر القراءات السبعة وعدمها.

(٥) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٣٢٢ – ٣٣١ ، وانظر: فاتحة الكتاب تفسير الأستاذ الشيخ محمد عبده: ٥ ــ ١٦.

ــ بيانِ أن الصواب في آيات الصفات هو مذهب السلف[1].

ــ ذكر انطواء القرآن على البراهين والأدلة وطريقة إيرادها.

ــ بيان شرف علم التفسير مشيراً إلى أن أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن وتأويله[2].

هذا وقد استغرقت هذه المقدمة المهمة في أصول التفسير ــ الجزء الأول بكامله من التفسير وهو (٣٥٢) صفحة مع الفهرس، ويستحق أن يكون كتاباً مستقلاً في منهجية التعامل مع القرآن الكريم. ولم يكن هذا العرض الموجز للمسائل التي تناولها الإمام القاسمي وللمراجع التي استعان بها في نقل ما نقل ــ إلا لبيان سعة الاطلاع والخبرة العميقة في مجال العلوم الإسلامية ومصادرها، وتنوع جوانب شخصية الشيخ العلمية وحرصه على الإفادة من العلماء السابقين على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم.

المطلب الثاني: طريقته العامة في التفسير ومنهجه فيه

تناول الشيخ القاسمي تفسير القرآن الكريم سورة سورة على ترتيبه الموجود في المصاحف، وسار في ذلك على منهج متميز متأثراً بالمفسرين الكبار الذين نقل عنهم من أمثال الإمام جار الله محمود الزمخشري (٥٣٨هـ) صاحب تفسير ((الكشاف))، والإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ) صاحب تفسير ((مفاتيح الغيب))، والإمام عبد الله بن عمر البيضاوي (٦٨٥هـ) صاحب تفسير: ((أنوار التنزيل وأسرار التأويل)) وغيرهم[3].

وتتلخص طريقته[4] العامة في تفسيره في أنه ــ حينما يقدم على تفسير أيِّ سورة من السور القرآنية ــ يبدأ بذكر اسمها ووصفها بأنها مكية أو مدنية، ويشير أحياناً ــ إلى وجه تسمية السورة باسمها، ويذكر أكثر من اسم للسورة إذا كان لها أسماء أخرى، ويذكر عدد آياتها، ويورد ــ أحياناً ــ بعض الأحاديث الواردة في فضائلها ، ثم يصدر تفسيره للآية أو الآيات بذكر ((القول في تأويل قوله تعالى: ...)) على طريقة الإمام محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) في تفسيره ((جامع

---

(١) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٣٣٩ – ٣٤٧، وانظر: إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي: ٤ – ٢٦طريق الهجرتين لابن قيم الجوزية(٧٥١هـ):٤٢٤ ــ ٤٣٠.

(٢) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٣٤٨ – ٣٤٩، وانظر: مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة للإمام الراغب الأصفهاني: ٧٥ – ٧٦ ، ٩١ – ٩٢.

(٣) هناك تشابه كبير بين مقدمة تفسير البيضاوي ومقدمة تفسير القاسمي ــ ما عدا القواعد التفسيرية التي ذكرها ــ وكأن مقدمة القاسمي شرح لما تضمنته مقدمة الإمام البيضاوي. انظر: تفسير البيضاوي: ٢ ، ومقدمة محاسن التأويل: ١/ ٥–٦.

(٤) قصدت بالطريقة العامة، طريقة عرضه للمعلومات والأغراض التفسيرية وترتيبها، ونوعيتها، وبالمنهج: الأصول والقواعد التي يعتمد عليها في تفسير الآية – الباحث.

البيان عن تأويل آي القرآن)) ثم يذكر آية واحدة على الأغلب أو آيتين فأكثر، ثـم يبـدأ بتفـسيرها. وليس هناك ترتيب معيَّن في عرضه للمباحث المتعلقة بتفسير الآية، فقد يبدأ بالتفسير الأثـري ومـا يتعلق به، فيذكر نظائر الآية المراد تفسيرها من الآيات الأخرى ليستعين بها على تفـسير الآيــة، أو يذكر ما ورد في تفسيرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين، وقد يبدأ بالنظر ؛ فيـذكر المباحـث اللغوية من نحو وصرف وبلاغة، أو القراءات أو غير ذلك مما يورده في توضيح معـاني الآيــة، معتمداً ــ في كل ذلك ــ على ما ينقله من المفسرين وغيرهم المتقدمين عليه أو المعاصرين له.

ومن الأمثلة على ما تقدم:

ــ أنه عند تفسيره لسورة البقرة ــ يقول: ((... سورة البقرة، جميعها مدني بلا خـلاف، وآيهـا مائتان وست وثمانون، وقد صحَّ في فضلها عدة أخبار...)) ثم يذكر عدداً من الأحاديث الواردة فـي فضلها مشيراً إلى أماكن وجودها في الكتب الحديثية من الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها، فيقول:

((.. منها ما في مسند أحمد وصحيح مسلم والترمذي والنسائي عن أبي هريرة ﷺ: أنَّ رسول الله ﷺ قال: {لا تجعلوا بيوتكم قبوراً؛ فإنَّ البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخلـه الـشيطان} وقـال الترمذي: حسن صحيح[1].

وروى ابن حبان في صحيحه عن سهل بن سعد قال، قال رسول الله ﷺ: {إن لكلِّ شـيء سـناماً وإن سنام القرآن البقرة وإنَّ من قرأها في بيته ليلة لم يدخله الشيطان ثلاث ليال، ومن قرأها في بيته نهاراً لم يدخله الشيطان ثلاثة أيام}[2].

وروى مسلم عن أبي أمامة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: اقرؤوا القرآن فإنَّه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه اقرأوا الزهراوين: البقرة وسورة آل عمران فإنهما يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف تحاجان عن أصحابهما، اقرؤوا سورة البقرة فإن أخذها بركة وتركها حسرة ولا تستطيعها البطلة .. [3])) ثم يشرح بعض الألفـاظ الـواردة فـي الحـديث الأخير، ويتابع قائلاً: ((.. القول في تأويل قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم (آلـم) ..)) [4] ثـمَّ يفسِّر الآية مستعرضاً أغراضها التفسيرية.

ــ وأنه ــ عند تفسيره لسورة آل عمران ــ يقول:

---

(١) مسند الإمام أحمد:(٧٨٢١)١٣/٢٢٤، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صـلاة النافلة في البيت (٧٨٠) ٦ / ٤٠٠، سنن الترمذي ،كتاب ثواب القرآن، باب ما جـاء فـي فـضل سـورة البقـرة وآيــة الكرسي:(٢٧٨٠)٨/٩٤.

(٢) صحيح ابن حبان. بترتيب ابن بلبان، كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن (٧٨٠) ٣/٥٩.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب صلاة المسـافرين وقصرها، باب فضل الفاتحة وخواتيم سـورة البقـرة: (٨٠٤) ٦ / ٤١٦.

(٤) محاسن التأويل: ٢ / ٣١ – ٣٢.

((... سورة آل عمران، وهي مدنية. مائتا آية أو إلاّ آية، سميت بذلك؛ لأن اصطفاء آل عمران وهم: عيسى ويحيى ومريم وأمها نزل فيه منها ما لم ينزل في غيره، إذ هو بضع وثمانون آية. وقد جعل هذا الاصطفاء دليلاً على اصطفاء نبينا محمد ﷺ وجعله متبوعاً لكل محب لله ومحبوب له...)).

ثم يشير إلى ستة أسماء أخرى للسورة مع الإشارة إلى وجه التسمية بكلٍ منها قائلاً:

((... وتسمى الزهراء؛ لأنها كشفت عما التبس على أهل الكتابين من شأن عيسى عليه السلام والأمان؛ لأنّ من تمسّك بما فيها أمن من الغلط في شأنه، والكنز؛ لتضمنها الأسرار العيسوية، والمجادلة؛ لنزول نيّف وثمانين آية منها في مجادلة رسول الله ﷺ نصارى نجران، وسورة الاستغفار؛ لما فيها من قوله: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾ [آل عمران : ١٧] وطيبة؛ لجمعها من أصناف الطيبين في قوله: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٧] إلى آخره..)) ثم يذكر المصدر الذي نقل هذه المعلومات منه، ويختم الفقرة ببيان المراد بـ ((عمران))، فيقول: ((.. والمراد بـ ((عمران)) هو والد مريم أم عيسى عليهما السلام كما يأتي التنويه به في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣].. ثم يبدأ بتفسير السورة بقوله: ((... القول في تأويل قوله تعالى: ...)) [١] ويذكر ثلاث آيات من سورة آل عمران ويفسّرها حسب طريقته.

ــ وعند تفسيره لسورة النّبأ ــ يقول: ((.. وتسمى سورة ((عم يتساءلون)) وهي مكية وآيها أربعون)) [٢] ولا يزيد على ذلك، ثم يبدأ بتفسير السورة على طريقته المعهودة. وأهم ما يميز تفسير القاسمي عن بقية التفاسير – في الاستعانة بالمراجع العلمية ــ هو أن القاسمي ينقل الصفحات الطويلة حرفياً من الكتب السابقة، ولا يقتصر على كتب التفسير، وإنّما ينقل عن كتب أصول الدين والفقه وأصوله والحديث ومصطلحه، والتصوف وغير ذلك ــ كما سبقت الإشارة. ويمكن القول بأن أكثر ما هو موجود في تفسير القاسمي منقول حرفياً من المراجع العلمية السابقة عليه والمعاصرة له ــ على اختلاف أنواعها. وتظهر دقته العلمية وبراعته في انتقائه للمباحث المتعلقة بتوضيح مضمون الآية وموضوعها ــ التي ينقلها من هذه المراجع[٣].

وأما منهجه العلمي في تفسيره، فقد أشار إلى فقرات هذا المنهج وقواعده وخطواته الأساسية في مقدمة تفسيره تحت عناوين مختلفة لعل أقرب هذه القواعد إلى ما نحن بصدده القاعدة الأولى التي يذكر فيها أُمهات مآخذ التفسير وهي الأسس التي يبنى عليها المنهج الأمثل في تفسير القرآن الكريم،

(١) المصدر السابق: ٤ / ٧٤٨ – ٧٤٩.
(٢) المصدر السابق ط ٢ دار الفكر: ١٧ / ٢٦
(٣) انظر: تفسير آيات العقيدة: ٢ / ٦٠١ – ٦٠٢.

وهي أربعة ـ على ما ذكره ـ : النقل عن النبي ﷺ، والأخذ بقول الصحابة والتابعين، والأخذ بمطلق اللغة، والتفسير المقتضى من معنى الكلام و المقتضب من قوة الشّرع[1]، وقبل كل ذلك الاعتماد على القرآن نفسه في تفسير القرآن ((.. فما أُجمل في مكان؛ فإنّه قد فُسّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان، فقد بسط في موضع آخر))[2]؛ فالشيخ القاسمي يسير على المنهج الذي حدده في مقدمة تفسيره، ولا يحيد عنه، وهو ـ في ذلك ـ سائر على المنهج الذي يجب أن يتبع في بيان وتوضيح معاني القرآن وإيصالها إلى الناس سليمة صحيحة بعيداً عن الاتجاهات المنحرفة التي تضرب القرآن بعضه ببعض،وأصول هذا المنهج هي ما يلي:

أولا ـ تفسير القرآن بالقرآن:

فمن نماذج تفسير القرآن بالقرآن عند القاسمي:

ـ أنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ**﴾ .. [الفاتحة: ٧] يقول:((..أي: بطاعتك وعبادتك وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَـئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ..**﴾ [النساء: ٦٩] [3]..)).

ـ وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ [البقرة: ٢٤] يشرح ألفاظ الآية وعباراتها ويلفت الأنظار إلى ما فيها من أساليب معبّرة عن غرض الآية أوفى تعبير.. إلى أن يقول: ((.. واتقوا النار ﴿ **الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾ صفة للنار مورثة لها زيادة هول وفظاعة... و ((الوَقود)) ما توقد به النار، وترفع من الحطب... والمراد بالحجارة الأصنام، وبالناس أنفسهم ـ حسبما ورد في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾ الأنبياء: ٩٨] فإنها مفسّرة لما نحن فيه...)) [4] ويستمر في تحليل مضمون الآية وأساليبها.

ـ وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [البقرة: ٣٧] يقول في بيان المراد بالكلمات معتمداً على ابن جرير الطبري (٣١٠ هـ): ((.. وهي الكلمات التي أخبر عنه أنه قالها متنصلاً بقيلها إلى ربّه معترفاً بذنبه، وهو قوله: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا**﴾.. الآية [الأعراف: ٢٣] فدعا بها لكي تكون عنواناً له ولأولاده على التوبة (فتاب عليه)..))[5].

---

(١) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٧ – ٨.

(٢) مقدمة في أصول التفسير: ٩٣.

(٣) محاسن التأويل: ٢/٢٣.

(٤) المصدر السابق: ٢ / ٧٣ – ٧٤.

(٥) المصدر السابق: ٢ / ١١٠. وانظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن:٥٧٩/١.

ويدخل في هذا المجال ما يقوم بجمع عدد من الآيات التي تتعلق بموضوع الآية لتكتمل الصورة، وتتوضح جوانب الموضوع من ذلك:

ـ ما يذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥] حيث يشير إلى أن المولى سبحانه أرسل رسله إلى الناس لئلا يكون لهم معذرة يعتذرون بها يوم القيامة، وأن المعذرة سميت حجة مع أنه ليس لأحد عليه حجة في فعل من أفعاله، بل له أن يفعل ما يشاء للتنبيه على أنها في القبول عنده بمنزلة الحجة القاطعة بمقتضى كرمه ورحمته، فيقول: ((.. ﴿ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ يوم القيامة﴾، أي: معذرة يعتذرون بها قائلين: لولا أرسلت إلينا رسولاً، فيبين لنا شرائعك، ويعلمنا ما لم نكن نعلم من أحكامك لقصور القوة البشرية عن إدراك جزئيات المصالح، وعجز أكثر الناس عن إدراك كلياتها كما في قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى﴾ [طه: ١٣٤] وإنما سميت حجة مع استحالة أن يكون لأحد عليه سبحانه حجة في فعل من أفعاله، بل له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ـ للتنبيه على أن المعذرة في القبول عنده تعالى بمقتضى كرمه ورحمته بعباده بمنزلة الحجة القاطعة التي لا مرد لها، ولذلك قال تعالى:﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾ [الإسراء: ١٥]...)) [١] ثم يشير إلى المرجع الذي نقله منه وهو تفسير ((إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)) للإمام أبي السعود محمد بن محمد العمادي (٩٨٢ هـ) [٢] وينقل ـ بعد ذلك ـ بعض ما كتبه الشيخ محمد عبده في ((رسالة التوحيد)) تحت عنوان: حاجة البشر إلى الرسالة[٣].

ويأتي في هذا المجال الإشارة إلى الآيات المخصصة للعام والمقيدة للمطلق والمفصلة للمجمل[٤] وغيرها.

ثانيا- تفسير القرآن بالسنة:

وأما اعتماده على السنة في تفسير الآيات فقد كان لها النصيب الوافر في تفسيره لأن السنة النبوية مفسِّرة للقرآن ومبينة له كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤].

وقد بيَّن ذلك في القاعدة الأولى من القواعد التي ذكرها في مقدمة تفسيره ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ فقال في معرض حديثه عن أمهات مآخذ التفسير: ((النقل عن النبي ﷺ وهذا هو الطراز

(١) محاسن التأويل: ٥ / ١٧٥٢ - ١٧٥٤.

(٢) انظر:٦٠٩/١.

(٣) انظر: ٨٤ وما بعدها.

(٤) انظر: محاسن التأويل: ٣ / ٣٧٨ عند تفسيره للآية [١٧٣] من البقرة، والآية (١٤٥) من الأنعام، ٢ / ١٣٣ عند تفسيره للآية (٥٨) من البقرة، وغيرها.

المعلم. لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع فإنه كثير...)) [1] وقد التزم القاسمي بما ذكره قدر استطاعته، فلا يكاد يقع فيما وقع فيه غيره من المفسرين في الاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة في كثير من القضايا التفسيرية، وكثيراً ما يعزو كل قول لقائله وكل حديث لراويه ومخرجه كما مرَّ سابقاً.

ومن نماذج اعتماده على السنة النبوية في توضيح الآية وبيان مراميها وأهدافها وتوسيع أفق الموضوع المتحدث عنه:

ـ أنه ـ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة/ ١٨٧] يذكر عدداً من الأحاديث في بيان المراد بقوله (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ) منها:

ـ ما رواه الشيخان ((.. واللفظ لمسلم ـ عن عدي بن حاتم ﷺ قال: لما نزلت) ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (قال له عديٌّ [ابن حاتم]: يا رسول الله! إني أجعل تحت وسادتي عقالين: عقالاً أبيض وعقالاً أسود أعرف الليل من النهار، فقال رسول الله ﷺ: إنْ وسادتك لعريض. إنما هو سواد الليل وبياض والنهار..)) [2]، ومنها ـ أيضاً ـ ((.. وقد روى مسلم عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: { لا يغرنكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا } ... قال: يعني معترضاً.

وفي لفظ آخر عنه: { لا يغرنكم نداء بلال ولا هذا البياض حتى يبدو الفجر ـ أو قال: حتى ينفجر الفجر ... }[3] إلى آخر ما ذكره في هذا المجال[4].

ـ وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] يشرح الآية ويذكر عدداً من الأحاديث التي ترغب في الرباط، وتبين كثرة أجره ثم يقول: ((... هذا ومن الوجوه في قوله تعالى: (رَابِطُواْ) أن يكون معناه انتظار الصلاة بعد الصلاة..)) ثم يذكر أكثر من حديث للاستدلال على هذا الوجه، منها: ما أخرجه مسلم[5] ((عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: ألا أخبركم بما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدرجات: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)) [6]...

---

(١) المصدر السابق: ١ / ٧.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة البقرة، باب قوله: كلوا واشربوا..(٤٢٣٩)٤/١٦٤٠، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصيام، باب الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر (١٠٨٩) ٧ / ١٦٣.

(٣) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصيام، باب صفة الفجر التي تتعلق به أحكام الصوم، (١٠٩٤) ٧ / ١٦٧ – ١٦٨.

(٤) انظر: محاسن التأويل: ٣ / ٤٥٥ – ٤٥٦.

(٥) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الطهارة، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره (٢٥١) ٣/٤٨٧ .

(٦) محاسن التأويل: ٤ / ١٠٨١.

وكثيراً ما يذكر الشيخ القاسمي أحاديث تتفق مع الآية من حيث المعنى والمقصود لزيادة توضيح الآية وبيان مراميها من ذلك:

ـ ما يذكره في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم..﴾[النساء: ١] من الآيات والأحاديث الواردة في صلة الرحم، وكذلك يذكر تحت لفظ ((تنبيه)) بعض المسائل المتعلقة بالآية، منها قوله: ((وقد ورد في هذا الباب أحاديث وافرة ..)) [١] فذكر مجموعة من الأحاديث.

هذا بالإضافة إلى الأحاديث التي يوردها في فضل بعض الآيات والسُّور ـ وفي الاستدلال لبعض القضايا الفقهية والعقدية [٢].

ونظراً لموقفه من بعض المسائل الخلافية، وأثر هذا الموقف على بعض الأحاديث الواردة فيها، وتحليله لها وتوجيهها ـ اتهم[٣] بأنه يرد أحاديث صحيحة في مواضع، ويحتج بأحاديث واهية في مواضع أخرى ـ ومن هذه المواقف والمسائل:

ـ موقفه من مسألة سحر النبي ﷺ، وذلك عند تفسيره لسورة ((الفلق)) [٤] حيث ينقل عن بعض المفسرين وأصحاب الحواشي ما يتعلق بترك حديث سحر النبي ﷺ وسبب الترك، ثم يقول: ((ولا غرابة في أن لا يقبل هذا الخبر لما برهن عليه وإن كان مخرجاً في الصحاح وذلك؛ لأنه ليس كل مخرج فيها سالماً من النقد سنداً أو معنى كما يعرفه الراسخون على أن المناقشة في خبر الآحاد معروفة من عهد الصحابة..)) ثم ينقل عن العلماء السابقين ما يفيد أن غير واحد من الصحابة ردَّ غير واحد من الأخبار التي هي صحيحة عند أهل الحديث ويناقش هذه المسألة باستفاضة لتأييد موقفه الرافض لما قيل من أن النبي ﷺ سُحر.

ـ وموقفه من بعض الآثار الواردة في بيان المراد بالمقام المحمود، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] فهو يشير إلى التفسير المشهور لدى المحققين من المفسرين، وهو أن المقام المحمود هو مقام الشفاعة العظمى للفصل بين الخلائق الذي يحمده فيه الأولون والآخرون، ثم ينقل رأياً آخر تحت لفظ ((تنبيه)) وهو أن المقام المحمود الذي وعد الله نبيه أن يبعثه إياه، هو أن يجلسه معه على عرشه. ثم يشير إلى تشنيع المفسر أبوالحسن

---

(١) المصدر السابق، ط ٢ دار الفكر: ٥ / ٦ وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٣٠ عند تفسيره للآية (٥٥) من البقرة، ٦/ ٢٤٤٦ – ٢٤٤٨ عند تفسيره للآية (١٠٣) من الأنعام وغيرها.

(٣) انظر: اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا، رسالة دكتوراه، إعداد: فضل حسن عباس، كلية أصول الدين جامعة الأزهر، القاهرة ١٩٧٢م: ٥٢٩ نقلاً: عن جهود علماء الشام في تفسير القرآن الكريم منذ القرن الرابع عشر الهجري ٢٧.

(٤) انظر: محاسن التأويل، ط ٢ دار الفكر: ١٧ / ٣٠٤ – ٣٠٥.

الواحدي (٤٦٩ هـ) على القائل به، ثم يقول: ((وليته اطلع على ما كتبه ابن جرير حتى يمسك من جماح يراعه ويبصر الأدب مع السلف مع المخارج العلمية لهم..)) [(١)] ثم ينقل ما قيل في شأن تخريج ذلك.

والمدقق في صنيع القاسمي في مثل هذه المواقف ـ يرى أن إطلاق الحكم السابق ـ مضمون الاتهام ـ ليس دقيقاً[(٢)].

ثالثاً- تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

وأما اعتماده على تفسير الصحابة والتابعين؛ فإنه ينقل عنهم كثيراً ـ شأنه شأن غيره من المفسرين ـ ويعتمد عليهم مع التحليل والمناقشة والتوجيه ـ من ذلك:

ـ أنه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾.. [البقرة: ١٨٧] يذكر تفسير ابن عباس وتلميذه عطاء بن أبي رباح في بيان المراد بالفجر، فيقول ((.. عن عطاء: سمعت ابن عباس يقول هما فجران، فأما الذي يسطع في السماء فليس يحل ولا يحرم شيئاً، ولكن الفجر الذي يستنير على رؤوس الجبال هو الذي يحرم الشراب، وقال عطاء: فأما إذا سطع سطوعاً في السماء ـ وسطوعه أن يذهب في السماء طولاً ـ فإنه لا يحرم به شراب للصائم، ولا صلاة ولا يفوت به الحج، ولكن إذا انتشر على رؤوس الجبال حرم الشراب للصيام، وفات الحج)) [(٣)] ثم يختم الفقرة بما قاله المفسر ابن كثير الدمشقي: ((.. وهذا إسناد صحيح إلى ابن عباس وعطاء. وهكذا روي عن غير واحد من السلف رحمهم الله..)) [(٤)].

ـ وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿.. **إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا** ..﴾ [المجادلة: ١١] ينقل عدداً من تفاسير مأثورة عن ابن عباس وبعض المفسرين الآخرين من التابعين وغيرهم، فيقول نقلاً عن ابن كثير الدمشقي: ((.. روي عن ابن عباس والحسن البصري وغيرهما أنهم قالوا في قوله تعالى:) ﴿**إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا**﴾ (يعني في مجالس الحرب، قالوا: ومعنى قوله:) ﴿**وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا**﴾ ((أي انهضوا للقتال..)) [(٥)] ثم يذكر أقوالاً أخرى في بيان انشزوا نقلاً عن نفس المصدر: ((.. وقال قتادة) ﴿**وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا**﴾ (أي إذا دعيتم إلى خير فأجيبوا، وقال مقاتل: إذا دعيتم إلى الصلاة فارتفعوا بها، وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: كانوا إذا كانوا عند النبي ﷺ في بيته، فأرادوا الانصراف

---

(١) المصدر السابق: ١٠ / ٢٦٨ . وانظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٥ / ٤٣ وما بعدها.

(٢) انظر: جهود علماء الشام في تفسير القرآن الكريم منذ القرن الرابع عشر الهجري: ٢٧ – ٢٨.

(٣) محاسن التأويل: ٣ / ٤٥٧.

(٤) المصدر السابق. وانظر: تفسير ابن كثير الدمشقي: ١ / ٢٢٩.

(٥) محاسن التأويل، ط ٢ ، دار الفكر: ١٦ / ٨١ – ٨٢.

أحب كل منهم أن يكون هو آخرهم خروجاً من عنده فربما يشق ذلك عليه ﷺ وقد تكون له الحاجة فأمروا أنهم إذا أمروا بالانصراف أن ينصرفوا لقوله تعالى: ﴿ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا﴾ [النور: ٢٨]..)) [١] ثم يوفق بين هذه الأقوال انسجاماً مع ما ذكره في مقدمة كتابه[٢] من أن أغلب ما صح عن السلف من الخلاف في التفسير هو اختلاف تنوع لا تضاد، فيقول: ((ولا تنافي بين هذه الأقوال؛ لأن كلاً منها تفسير للفظ العام ببعض أفراده، وما يصدق عليه إشارة إلى تناوله لذلك، لا أن أحدها هو المراد دون غيره؛ فذلك مالا يتوهم، وقد كثر مثل ذلك في تفاسير السلف..)) [٣].

ومن الأمور الأخرى التي لها علاقة بالتفسير الأثري: أسباب النزول والقصص القرآني ورواية الإسرائليات، أما أسباب النزول فقد عُني بها كثيراً؛ لأنها توضح القصة أو الحادثة التي نزلت الآية بشأنها، وقد أفرد القاسمي في مقدمة كتابه قاعدة مستقلة شرح فيها أهمية سبب النزول في فهم الآية وأثره على تفسيرها، ونقل كلاماً طويلاً عن العلماء السابقين الذين كتبوا في هذا المجال[٤]. وهو في إيراده لأسباب النزول لا يكتفي بالنقل، بل يناقش ويحلل ويرجح ويوفق بين الروايات إن تعددت وسأكتفي بذكر نموذجين لذلك:

الأول: ما ذكره في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ..﴾ [آل عمران: ١٨٨] إذ يشير إلى روايتين في بيان سبب نزول الآية ثم يوفق بينهما، فيقول: ((... روى الإمام أحمد عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف أن مروان قال: اذهب يا رافع (لبوابه) إلى ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ منا فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل لنعذبن أجمعون، فقال ابن عباس: ما لكم وهذه، إنما أنزلت هذه في أهل الكتاب، ثم تلا ابن عباس: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاء ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ۞ لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وقال ابن عباس: سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فخرجوا قد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم إياه ما سألهم عنه...)) [٥] ثم يشير إلى من خرَّج الحديث من أصحاب المصنفات الحديثية، ثم يضيف ـ مشيراً إلى الرواية

(١) المصدر السابق: وانظر: تفسير ابن كثير الدمشقي: ٤ / ٣٤٨ – ٣٤٩.

(٢) انظر: محاسن التأويل: ١ / ١٧.

(٣) محاسن التأويل، ط ٢ دار الفكر: ١٦ / ٨٢.

(٤) انظر: محاسن التأويل: ١ / ٢٢ ـ ٣١.

(٥) محاسن التأويل: ٤ / ١٠٦٣ ـ ١٠٦٤. وانظر: مسند الإمام أحمد: (٢٧١٢)٤ / ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

الثانية ــ قائلاً: ((.. وروى البخاري عن أبي سعيد الخدري أن رجالاً من المنافقين كانوا إذا خرج رسول الله ﷺ إلى الغزو وتخلفوا عنه، وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله ﷺ فإذا قدم رسول الله ﷺ من الغزو اعتذروا إليه، وحلفوا وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا، فنزلت ﴿ وَلاَ تَحْسَبَنَّ.. ﴾..)) (1).

ثم يعلق على الروايتين بقوله: ((ولا منافاة بين الروايتين؛ لأن الآية عامة في جميع ما ذكر، ومعنى نزول الآية في ذلك وقوعها بعد ذلك، لا أن أحد الأمرين كان سبباً لنزولها ..)) (2) ويعد هذا الأمر من قبيل تعدد الأسباب والنازل واحد.

الثاني: مناقشته بعض الصيَغ المستعملة من قبل علماء السلف ــ التي تحتمل السببية وغيرها وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] فهو يقول: ((... روي عن كثير من السلف أن الآية نزلت في الصلاة، وعن بعضهم: فيها وفي الخطبة يوم الجمعة، وعن بعضهم فيهما وفي خطبة الأضحى والفطر. وقد قدمنا في مقدمة الكتاب مصطلح السلف في قولهم: ((نزلت هذه الآية في كذا)) وبينا أنه قد يراد بذلك أن الآية تشمل ذلك الشيء لدخوله في عمومها لا أنه سبب لنزولها، وذلك في بعض المقامات وما هنا منه..)) (3) ثم يذكر ما يؤيد ذلك من كلام المفسرين.

وأما موقفه من القصص القرآني والإسرائيليات ــ فإنه ــ في الوقت الذي يناقش أحياناً بعض ما ذكره المفسرون في شأن القصص الواردة في القرآن مستعيناً بالمحققين من المفسرين من أمثال ابن كثير الدمشقي وغيره يصرح أحياناً أخرى برد كثير مما ذكره المفسرون من الإسرائيليات في تفاسيرهم، وما لم يصرح برده وهو قليل فقد ساقه بصيغة التمريض، ومن نماذج ذلك: أنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَاء مَطَرُ الْمُنذَرِينَ ۞ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ۞ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۞ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٧٣ – ١٧٦] يؤكد على أن الآية تتحدث عن أمة واحدة، ويردُّ القول القائل بأنهم أمتان، فيقول: (... وهم أهل مدين ووهم من زعم أنهما أمتان أرسل إليهما شعيب عليه السلام ؛ فإنهم أمة واحدة كانوا يقطنون ((مدين)) أضيفوا إليها تارة، وأخرى إلى ما حوتها من الأيكة، وهي الأشجار الكثيرة الملتفة المجتمعة في مكان واحد..)) (4) ثم ينقل كلام الحافظ ابن كثير الدمشقي فيقول: ((.. قال الحافظ ابن

---

(1) المصدر السابق. انظر: صحيح الإمام البخاري، كتاب التفسير، سورة آل عمران، باب (لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا) (٤٢٩٢) ٤ / ١٦٦٤ – ١٦٦٥.

(2) محاسن التأويل: ٤/ ١٠٦٤. وانظر: أيضاً: ٣/٣٤٤ – ٣٤٦ عند تفسيره للآية [١٥٨] من سورة البقرة.

(3) محاسن التأويل ط ٢ دار الفكر: ٧ / ٣٢٩ – ٣٣١. وانظر: تفسير ابن كثير: ٢/٢٩٢ – ٢٩٣.

(4) المصدر السابق: ١٣ / ٤٠.

كثير: والصحيح أنهم أمة واحدة وصفوا في كل مقام بشي، ولهذا وعظ هؤلاء وأمرهم بوفاء المكيال والميزان كما في قصة مدين سواء بسواء؛ فدل ذلك على أنهما أمة واحدة ..)) [١].

ـ وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ ۞ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٣ – ٤٤] يشرح الآية باختصار ثم يذكر تحت لفظ ((تنبيهات)): ((.. الأول ـ روى كثير من المفسرين ههنا أقاصيص لم تصح سنداً ولا مخبراً. وما هذا سبيله فلا يسوغ نقله وروايته..)) ثم ينقل عن ابن كثير ما قال في شأن هذه الروايات إلى أن يقول: ((.. والأقرب في مثل هذه السياقات أنها متلقاة عن أهل الكتاب مما وجد في صحفهم كروايات كعب [الأحبار] ووهب [ابن منبه] سامحهما الله تعالى فيما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بني إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب مما كان، ومما لم يكن، ومما حرف وبدل ونسخ، وقد أغنانا الله سبحانه عن ذلك بما هو أصح منه وأنفع وأوضح وأبلغ ولله الحمد والمنة ..)) ثم ينقل عَن التوراة فصولاً من أسفار.. إلى أن يقول: ((.. وقد ذكرنا غير مرة أن القرآن الكريم لا يسوق أنباء ما تقدم سوق مؤرخ بل يقصها موجزة ليتحقق أنه مصداق ما بين يديه ومهيمن عليه، ولينبه على أن القصد منها موضع العبرة والحكمة ومثار التبصر والفطنة..))[٢] إلى آخر ما يقول ويتكرر منه مثل هذا الموقف في مواضع عديدة [٣].

رابعاً ـ اعتماده على اللغة العربية بعلومها المختلفة

في بيان وتوضيح معاني الآيات وما انطوت عليه من الأساليب البلاغية مستشهداً بالشواهد العربية، من ذلك:

ـ ما يذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣] إذ يفسر المراد بـ ((يرجون)) فيذكرمعنيين، ويستشهد على المعنى الثاني بشاهد شعري، يقول: ((أي لا ترون له عظمة؛ إذ تشركون معه مالا يسمع ولا يبصر، فنفي الرجاء مراد به نفي لازمه وهو الاعتقاد مبالغة. وجوّز أن يكون الرجاء بمعنى الخوف أي: ما لكم لا تخافون عظمة الله، ومنه قوله: إذا لسَعَتْه النحلُ لم يرجُ لسعَها[٤] ..))[١].

---

(١) المصدر السابق، وانظر: تفسير ابن كثير: ٣ / ٣٥٨.

(٢) محاسن التأويل، ط ٢ دار الفكر: ١٣ / ٧٠– ٧١. وانظر: تفسير ابن كثير: ٣ / ٣٧٨ – ٣٧٩.

(٣) انظر: محاسن التأويل: ٢ / ١٥٦ عند تفسيره للآية: [٧٣] من البقرة: ١٤ / ٦٨ ط ٢ دار الفكر عند تفسيره للآية [١٤] من سورة يس.

(٤) قائله: أبو ذؤيب الهذلي. والبيت بتمامه:

ــ وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٧٠] يعرب مواضع من الآية للوقوف على أسلوبها ودقة تأدية غرضها، فيقول:

((... (ذلك): مبتدأ، إشارة إلى ما للمطيعين من الأجر ومزيد الهداية ومرافقة المنعم عليهم أو إلى فضل هؤلاء المنعم عليهم ومزيتهم. فالمشار إليه إما جميع ما قبله أو ما يليه ((الفضل)) صفة ((من الله)) خبره، أي ذلك الفضل العظيم من الله تعالى لا من غيره...)) ثم يذكر وجهاً آخر من الإعراب وما يترتب عليه من المعنى، فيقول: ((.. أو (الفضل): خبر و (من الله) حال، والعامل فيه معنى الإشارة، أي ذلك الثواب لكمال درجته كأنه هو الفضل وأن ما سواه ليس بشيء موجوداً وكائناً من الله تعالى..)) [٢].

فالصناعة النحوية والأساليب البلاغية واللطائف والفوائد موجودة بكثرة في تفسير القاسمي، ففي تفسيره للآية (١١) من فصلت، يقول: ((.. وكذا الحال في (ائتيا طوعاً أو كرهاً) فإنهما لما نزلا ــ وهما من الجمادات ــ منزلة العقلاء إذ أمرا وخوطبا على طريق المكنية أو التمثيلية ــ أثبت لهما ما هو من صفات العقلاء من الطوع والكره ترشيحاً...)) ثم يشير إلى ما يترتب على إعراب المصدر حالاً، فيقول: ((.. وهما مؤولان بـ ((طائع وكاره))؛ لأن المصدر لا يقع حالاً بدون ذلك، ويجوز كونهما مفعولاً مطلقاً. وإنما قال ((طائعين)) بجمع المذكر السالم مع اختصاصه بالعقلاء الذكور. وكان مقتضى الظاهر ((طائعات)) أو ((طائعتين)) نظراً إلى الخطاب والإجابة والوصف بالطوع والكره..)) [٣] وفي تفسيره للآية [١٧٤] من البقرة يقول: ﴿ أُولَـئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ أي ما يستتبع النار ويستلزمها؛ فكأنه عين النار، وأكله أكلها و (في بطونهم) متعلق بـ (يأكلون)، وفائدته: تأكيد الأكل وتقريره ببيان مقر المأكول..)) ثم يشير إلى فائدة ذكر ((في بطونهم)) فيقول: ((.. وذكر ((في بطونهم)) تنبيهاً على شرههم، وتقبيحاً لتضييع أعظم النعم لأجل الطعم الذي هو أخس متناول من الدنيا..)) [٤] إلى آخر ما يقول في مثل هذه المواضع.

إذا لسعته النحل لم يرجُ لسعَها وخالفها في بيت نُوبٍ عواسِلِ

انظر: ديوان الهذليين: ١٤٣ ، لسان العرب: ١٤ / ٣١٠ – ٣١١ (رجا).

(١) محاسن التأويل، ط ٢ دار الفكر: ١٦ / ٢٩٤ – ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق: ٥ / ٣٠٢.

(٣) محاسن التأويل ط٢دار الفكر: ١٤ / ٢٥٩ .

(٤) المصدر السابق: ٣ / ٤٤. وانظر: ١٤ / ٦ عند تفسيره للآية (٣) من سورة سبأ.

خامساً ـ أغراض تفسيرية أخرى يمكن الإشارة إليها بإيجاز:

ومن الأغراض التفسيرية الأخرى التي يهتم بها الإمام القاسمي، ويذكرها في تفسيره:

ـ اهتمامه بذكر المناسبات بين الآيات في كثير من الأحيان، من ذلك ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾**... [آل عمران: ١٨٠] إذ يقول: ((..اعلم أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في سبيل الله، وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذله فيه..))[1].

ـ اهتمامه بذكر القراءات وتوجيهها والدفاع عنها وذكر أثرها على المعنى والأحكام الشرعية المستنبطة من الآية، من ذلك:

ـ أنه عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿مَـلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾** [الفاتحة: ٤] يشير إلى القراءات الواردة في ((مالك)) ويذكر ما سطرته أقلام المفسرين في وجوه المفاضلة بين قراءة ((ملك)) وقراءة ((مالك)) ويختم الفقرة ببيان أن القراءتين من القراءات المتواترة[2].

ـ وعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿.. وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾** [المائدة: ٦] يشير إلى القراءتين المتواترتين الواردتين في ((وأرجلكم)) وأثرهما على صفة طهارة الرجلين، فبعد أن ذكرهما وهما قراءة النصب والجر ـ يقول: ((.. ومن هاتين القراءتين تشعبت المذاهب في صفة طهارة الرجلين؛ فمن ذاهب إلى أن طهارتهما الغسل، ومن ذاهب إلى أنهما المسح، ومن مخير بينهما، ولكل من هذه المذاهب حجج وتأويلات وأجوبة ومناقشات نسوق شذرة منها..)) [3] ثم يسوق ما ذكره على صفحات عديدة[4].

ـ وقوفه عند آيات الأحكام وذكر أقوال الفقهاء تحت عنوان ((تنبيهات)) أو ((تنبيه)) أو ((فوائد)) أو ((مسائل)) ومناقشتها، واستعراض أدلتهم، والتدخل في ترجيحها ـ أحياناً ـ معتمداً على الأدلة من القرآن والسنة وغيرهما من المرجحات، من ذلك:

ـ أنه عنده تفسيره لقوله تعالى:) **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ﴾**.. ([النساء: ١٠١] وبعد تفسير الآية يذكر تحت عنوان ((تنبيه)) أقوال الفقهاء من السلف والخلف في بيان المراد بالآية، فيشير إلى قول الجمهور القائلين بأن الآية واردة في تشريع صلاة السفر وبالتالي فإن المراد بالقصر هو قصر الكمية، وإلى قول بعض العلماء الآخرين من السلف مثل مجاهد بن جبر (١٠٤ هـ)، والضحاك بن

---

(١) محاسن التأويل: ٤ / ١٠٤٨ . وانظر: ٢ / ٢٤٤ عند تفسيره للآية (١٢٤) من سورة البقرة.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٨ – ٩. وانظر: ٢ / ١٥٢ – ١٥٣ عند تفسيره للآية [٦٧] من البقرة، ١٤ / ٦ ط ٢ دار الفكر عند تفسيره للآية [٣] من سورة سبأ.

(٣) محاسن التأويل ط ٢ دار الفكر: ٦ / ١٠٤.

(٤) المصدر السابق: ٦ / ١٠٤ – ١١٢.

مزاحم الهلالي (١٠٣هـ) وغيرهما الذين ذهبوا إلى أن الآية نازلة في صلاة الخوف، وأن المقصود بالقصر هو قصر الكيفية، ثم يستعرض أدلتهم ويناقشها على مدار صفحات طويلة(١).

ـ وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ..﴾ [المائدة: ٦] يشرح الآية، ثم يشير إلى أن للآية ثمرات هي أحكام شرعية، فيذكر إحدى عشرة ثمرة من ثمار الآية وهي مجموع الأحكام المستنبطة من الآية(٢).

ـ ميله للنزعة العلمية في تفسير بعض الآيات القرآنية من ذلك:

ـ ما ذكره في تفسير قوله تعالى: .. ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] من المعلومات الفلكية، إذ يقول: ((.. وقال بعض علماء الفلك في تفسير هذه الآية (وهي دخان) أي ذرات أي غازات، أي سديم، ثم تجاذبت كما يتجمع السحاب فصارت كتلة واحدة فدارت ثم تقطعت وتفصلت بالقوة الدافعة، فتكونت الأرض والسماوات تصديقاً لقوله تعالى: ﴿فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] أي فصلناهما فصارتا كرات من الماء في يومين أي ألفي سنة لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٧]..)) (٣) إلى آخر ما يقوله.

ـ وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ..﴾ [البقرة: ١٧٣] ينقل أقوال أطباء عصره في مضار لحم الخنزير ـ المبنية على التجارب الحسية، ((فمن مضاره أنه يورث الدودة الوحيدة المتسبب من وجودها في الأمعاء أعراض كثيرة كالمغص والإسهال والقيء وفقد شهوة الطعام أو النهم الشديد، وآلام الرأس والإغماء والدوار واضطراب الفكر.. إلى غير ذلك من التعب وعسر الهضم ومضار سواها..))(٤) إلى غير ذلك مما يذكره في هذا المجال.

الخاتمة

وبعد هذه الجولة الممتعة في سيرة الشيخ القاسمي وتراثه العلمي وتفسيره ((محاسن التأويل)) يمكن أن ألخص أهم النتائج التي انتهى إليها هذا البحث المختصر وهي:

ـ أن الإمام القاسمي كان من أسرة علمية عريقة في دمشق، ونشأ نشأة علمية قوية، فقد تلقى علومه المختلفة على أيدي كبار علماء دمشق، واكتسب ثقافة موسوعية لم تقف عند حدود علوم الشريعة واللغة والاجتماع، بل عنيت بما استحدثه العصر من مكتشفات ومخترعات ونظريات علمية، واستخدم ذلك كله في خدمة الدين والارتقاء بمستوى المجتمع الإسلامي في جميع الميادين.

---

(١) انظر محاسن التأويل ط ٢ دار الفكر: ٥ / ٤١٤ – ٤١٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٦/ ٩٢ وما بعدها، وانظر: ١٤/ ١٧٤ عند تفسيره للآية [٤٤] من سورة [ص].

(٣) المصدر السابق ١٤ / ٢٥٧ – ٢٥٨.

(٤) محاسن التأويل: ٣ / ٣٨٢.

ـ كان الشيخ القاسمي يتمتع بجملة من المزايا الكريمة والخصال الحميدة التي كان لها أبلغُ الأثر ـ بعد توفيق الله ـ في نجاحه والوصول إلى المكانة التي تبوأها في مجتمعه، وتفوقه في مسيرة حياته العلمية وخروجه من المحن التي تعرض لها سالماً غانماً.

ـ كان الشيخ القاسمي صاحب فكر نير وقلم سيال ومن المكثرين في التأليف والتصنيف في مختلف أنواع العلوم والفنون، وقد لقي تراثه العلمي قبولاً واستحساناً من العلماء وطلاب العلم من معاصريه، والذين جاؤوا بعده.

ـ يعدُّ تفسير القاسمي (محاسن التأويل) من أشهر المصنفات التي قام بتأليفها، وهو موسوعة علمية تفسيرية ضخمة جمعت كثيراً من أنواع العلوم الدينية في أسلوب شائق وترتيب فائق، واشتملت على بحوث مطولة في التوحيد والفقه والحديث واللغة وغيرها، وضمت بين دفتيها نقولاً كثيرة وطويلة من مختلف المصنفات العلمية العقدية والتفسيرية والفقهية والحديثية وغيرها.

ـ تعدُّ مقدمة تفسيره من المقدمات المميزة في تاريخ التفسير لاشتمالها على الأصول والقواعد التي يحتاج إليها من يتصدى لعلم التفسير.

ـ اعتمد الشيخ القاسمي المنهج الأقوم والأمثل في تفسير القرآن الكريم، ففسر القرآن بالقرآن وبالسنة النبوية الصحيحة وبأقوال الصحابة والتابعين واستعان باللغة العربية بعلومها المختلفة وقواعدها في الوصول إلى معاني الآيات وأغراضها ومراميها.

ـ كانت شخصية الشيخ القاسمي العلمية بارزة في تفسيره من أوله إلى آخره من خلال المناقشات والتحليلات والترجيحات ولو أدى ذلك إلى مخالفته للجمهور من العلماء في عدد من المواضع، فالرأي الذي يختاره هو الذي تؤيده الأدلة وتعضده البراهين ـ من وجهة نظره ـ بقطع النظر عن قوة ما انتهى إليه أو ضعفه.

فهرس المصادر والمراجع

١ــ اتجاهات التفسير في العصر الراهن، الدكتور عبد المجيد المحتسب، منشورات مكتبة النهضة الإسلامية ــ عمان ــ الأردن ــ ط ٣ ، ١٤٠٢ هــ / ١٩٨٢م.

٢ــ الإتقان في علوم القرآن للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هــ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ــ صيدا ــ بيروت (١٤٠٨ هــ / ١٩٨٨م).

٣ــ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي (٩٨٢هــ) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٤ــ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي (٦٦٠ هــ) دار المعرفة – بيروت ١٩٨٥م.

٥ــ الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين ــ بيروت ــ لبنان، ط ٦، تشرين الثاني ١٩٨٤م.

٦ــ إلجام العوام عن علم الكلام، لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هــ)، محمد علي الكتبي ١٣٥٠ هــ/ ١٩٣٢م.

٧ــ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير (٨٤٠)، دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٣ هــ/ ١٩٨٣م.

٨ــ البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين الزركشي (٧٩٤ هــ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت ــ لبنان.

٩ــ تفسير آيات العقيدة، الدكتور عبد العزيز حاجي، دار الصابوني ــ القاهرة، ط١، ١٤٢٤هــ / ٢٠٠٤م.

١٠ــ تفسير القاسمي المسمى ((محاسن التأويل)) محمد جمال الدين القاسمي، وتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ــ القاهرة، فيصل البابي الحلبي.

١١ــ تفسير القرآن العظيم للإمام ابن كثير الدمشقي (٧٧٤ هــ)، دار المعرفة ــ بيروت، ط ٢ ، ١٤٠٧هــ/١٩٨٧م.

١٢ــ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام محمد بن جرير الطبري (٣١٠)، تحقيق: الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر ــ القاهرة، ط ١ ، ١٤٢٢هــ / ٢٠٠١م.

١٣ــ جمال الدين القاسمي وعصره، ظافر القاسمي، المكتبة الهاشمية ــ دمشق، ط ١، ١٣٨٥هــ/ ١٩٦٥م.

١٤ــ جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام، الدكتور نزار أباظة، دار القلم ــ دمشق، ط ١، ١٤١٨هــ / ١٩٩٧م .

١٥ــ جهود علماء الشـام في تفسـير القرآن الكريم منذ القرن الرابع عشر الهجري، أحمد قباوة ــ رسالة ماجستير ــ في كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
١٦ــ ديوان الهذليين، القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٥٠.
١٧ــ رسالة التوحيد، للإمام الشيخ محمد عبده، د. محمد عمارة، دار الشروق – بيروت، القـاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
١٨ــ سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩ هـ) بإشراف: عـزت عبيد الدعاس، مطابع الفجر الحديثة – حمص، ط ١ ، ١٣٨٧ هـ / ١٧٦٧م.
١٩ــ سنن أبي داود للإمام أبي داوود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥ هـ)، تحقيق: محمـد عوامة، مؤسسة الريان ــ بيروت ط ، ١ ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م.
٢٠ــ شرف الأسباط، محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، مطبعة الترقي بدمشق، ط ١، ١٣٣١هـ / ١٩١١م.
٢١ــ شيخ الشام جمال الدين القاسمي، محمود مهدي الاستانبولي، المكتـب الإسـلامي، بيـروت، دمشق، ط ١ ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٢٢ــ صحيح الإمام البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ) ضـبط وترقيم: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، دمشق، بيروت ط ٥ ، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٢٣ــ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسـي (٧٣٩ هـ)، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٢ ، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٢٤ــ صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، مسلم بن حجاج القشيري النيـسابوري (٢٦١ هـ) دار الخير ــ دمشق، ط ١ ، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٢٥ــ طريق الهجرتين وباب السـعادتين، للإمام شـمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيـة (٧٥١ هـ)، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة ــ قطر.
٢٦ــ فاتحة الكتاب تفسير الأستاذ محمد عبده، كتاب التحرير، طبع بالقاهرة، ١٣٨٢هـ.
٢٧ــ الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين في علوم الحديث،وهو شرح الأربعين العجلونية،محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق:عاصم بهجة البيطار ــ دار النفائس – بيروت ط ٢ ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٢٨ــ الفوز الكبير في أصول التفسير بشرح العون الكبير للبالنبوري، للإمام ولي الله أحمد ابن عبـد الرحيم الدهلوي (١١٧٦ هـ) مكتبة حجاز ديوبند.
٢٩ــ القاسمي ومنهجه في التفسير، الدكتور محمد بكر إسماعيل، دار المنار ــ القاهرة، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٣٠ــ قاموس الصناعات الشامية، محمد سعيد القاسمي، جمال الدين القاسمي، خليل العظم، تحقيـق: ظافر القاسمي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ــ دمشق ط ١ ، ١٩٨٨م.

٣١ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، تعليق: محمد بهجة البيطار، مكتب النشر العربي ـ مطبعة ابن زيدون بدمشق، ١٣٥٢هـ/١٩٣٥م.
٣٢ـ لسان العرب، العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي (٧١١ هـ) دار صادر بيروت.
٣٣ـ لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، الدكتور محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، ط ٢٤ ، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٣٤ـ مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤط ـ عادل مرشد، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١ ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥م.
٣٥ـ معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، المكتبة العربية مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م.
٣٦ـ معجم المؤلفين المعاصرين، محمد خير يوسف، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٣٧ـ مفاتيح الأصول، للسيد محمد الطباطبائي الكربلائي أحد أعلام الإمامية، نسخة نادرة في مكتبة الأسد الوطنية ـ بدون ترقيم للصفحات.
٣٨ـ مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، للإمام العلامة أبي القاسم الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، دار الدعوة ـ الكويت، ط ١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م.
٣٩ـ مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٨٠٨هـ) تحقيق: المستشرق الفرنسي ا.م كاترمير عن طبعة باريس ١٨٥٨م، مكتبة لبنان ـ بيروت ١٩٩٢م.
٤٠ـ مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨ هـ) تحقيق: د. عدنان زرزور، دار القرآن الكريم ـ بيروت، ط ١، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
٤١ـ الموافقات في أصول الفقه، لأبي إسحق الشاطبي (٧٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٤٢ـ النشر في القراءات العشر، للحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (٨٣٣ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
٤٣ـ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للإمام برهان الدين أبي الحسن البقاعي (٨٨٥هـ) خرج آياته وأحايثه.. عبد الرزاق غالب مهدي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
ـ مجلة المنار، مجلد (١٧): ج / ٧ ، مصر ، رجب ١٣٣٢ هـ / يونيو ١٩١٤م.
ج ٨ ، مصر، شعبان ١٣٣٢هـ / يوليو ١٩١٤م.

التراث والحداثة في الفكر المعماري العربي المُعاصر

د. حسام دبس وزيت

مُقدّمة:

«إن الثقافة هي الشعلة التي تنير طريق الحضارة، وانطفاؤها بالجهل والأمية يعمل على تخلفها وانحلالها، فالعلم والإيمان أقاما صرح الحضارة الإسلامية»(١) والتي وصل إليها الفكر المعماري العربي، إلى مكانة عظيمة فاقت كل تصور وحدود.

ومن ثم «فإن الانتماء للتّراث ليس عنواناً أو بطاقةً للجنسيّة، بل هو الكيان العضوي والنفسي والثقافي الذي يكون طاقةً حضاريةً قادرةً على الاستمرار بالإبداع والحوار والمشاركة... فإذا كان البحث عن ذخائر التراث أفضل الطرق إلى استخلاص إمكانات العمارة الإسلامية للمشاركة في عمارة المستقبل، وإذا كان التراث المعماري كامناً حولنا، بل نعيش فيه... فإننا لم نستطع بعد قراءة هذا التراث قراءةً صحيحةً تسمح لنا بتحديد إمكاناته الجمالية والإنسانية...»(٢).

إن نزول القرآن بلسان العرب ولغتهم، وكون العرب هم الذين حملوا أركان الدين الإسلامي إلى أصقاع المعمورة عبر البعثات والدّعوات والفتوحات الإسلامية على مر العصور، وعلى الرغم من تأثر العرب بماضيهم وبإرثهم التاريخي، إلا أنهم استطاعوا أن

(١) العمارة الإسلامية فكر وحضارة: توفيق أحمد عبد الجواد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧، ص جـ.

(٢) العمارة والمُعاصرة: عفيف بهنسي، دمشق: دار الشرق للنشر، ٢٠٠٥، ص ١١٤.

يصوغوا فكراً معمارياً مُستنيراً لم يخرج عن القيود والمحددات التي فرضها الدين الإسلامي وإنما استلهم منها بناءه الهندسي الخاص وحلوله المعمارية المميزة التي نحتت البنية الجمالية التي قام عليها الطراز الإسلامي في العمارة.

وقد ساهم التطور التاريخي للمنطقة العربية في ظل الإسلام في ذلك التنوع الكبير في مفردات العمارة الإسلامية ومكوناتها وعناصرها، والفكر الذي يمثلها. وبالتالي صاغ هذا التنوع أهم ميزات العمارة الإسلامية في وحدة المضمون وتمايز المكونات.

وفي ظل الصراع الجدلي القائم بين الجديد والقديم، وبين الموروث والمستحدث... بين إعادة صياغة لمفردات تراثية، وبين استقدام عناصر بصرية وحلول إنشائية لا تنسجم والمحتوى المناخي والاجتماعي والثقافي لمنطقتنا العربية... فإن تحديد المعايير والأسس التي انطلقت منها العمارة العربية الإسلامية حري أن يدفعنا باتجاه إعادة التفكير في القيم الجمالية والوظيفية لعمارتنا الحديثة باتجاه إيجاد عمارة عربية معاصرة لا تقوم على إعادة ما كان في الماضي، ولا تغفل في الوقت ذاته العامل الزمني ومستحدثات التقانة العالية...

مفهوم التُّراث :

ظهر مصطلح التراث والأصالة في الفن كمفهوم جديد نسبياً في سيرة أغلب الشعوب التي وقفت عند مرحلة وجدت نفسها فيها أداةً لنقل مفاهيم وأطر جديدة لا تنسجم بالضرورة مع الطبيعة النوعية للفكر والثقافة التي تمتلكها. من هنا كان لابد من العودة إلى إحياء الثقافة التقليدية لتلك الشعوب من خلال تأكيد الهوية الفنية والفكرية التي تنتمي إليها. وقد ظهر هذا التوجه بمنحيين: يسعى الأول إلى مقاومة الفكر الجديد الذي يدعو إلى مجتمع واحد ويفتح المجال بذلك لهيمنة المجتمعات الأقوى اقتصاداً وثقافةً على المجتمعات الصغيرة. والمنحى الثاني يتجلى في الحفاظ على محتوى الثقافة التقليدية من الضياع أو النسيان.

ومن ثم فإن التراث كمفهوم هو قيمة إنسانية ارتبطت بالنتاج الفكري والفني للإنسان منذ وجد نفسه على هذه الأرض واستوطن المكان الذي قدم فيه نتاج عبقريته، هذا النتاج لابد أنه ارتبط ببيئة محددة وعادات وتقاليد رافقت تطوره... ورأت فيه الأجيال الجديدة قيمة ماديةً ومعنويةً تستند إليها في تطلعها نحو المستقبل.

ويقع التراث بالنسبة للإنسان موقع الجذر من الأصل، فهو لا يستطيع أن يرتقي بتفكيره العاقل دون أن ينطلق من إحساسه العميق بهذا المخزون الذي رافق نضوجه الفكري، صحيح أن العديد من المبدعين دعوا إلى العودة بالوعي الإنساني إلى مرحلة الصفر... مما يسمح بإطلاق العنان لإحساس الفنان الفطري في سبيل الحصول على قيمة فنية عالية، إلا أن هذه القيمة تصبح جرداء فهي لا تقترن بمفهوم أو نظرية يستطيع أن يُدركها العقل، لا سيما أن

إدراك الإنسان للأشياء هو إدراك مركب، أي أنه من المستحيل فصل الإدراك العقلي عن الإدراك الحسي عند الإنسان العاقل.

إن التراث بهذا المفهوم هو قيمة عامة تمتلكها الإنسانية جمعاء، لكن مفهوم التراث لا ينحو تجاه هذه القيمة، فقد نظر إليه غالباً من خلال الزمان والمكان، أي أنه ارتبط بالنتاج الفكري والفني لمجتمع يمتلك العادات والتقاليد نفسها وعاش الظروف التاريخية ذاتها، وهو ما جعله أحد المفاهيم التي ترتبط بالضرورة بمفهوم الأصالة والتقليد.

ومن ثم، يرى العديد في لفظة التراث[١] عنواناً لاختفاء الأب وحلول الابن محله، وهو بذلك عنوان على حضور الأب في الابن، حضور الماضي إلى الحاضر... ويرى «فوزي العنتيل» في كتابه «الفلوكلور» أن كلمة تراث تعني الثقافة أو العناصر الثقافية التي تلقاها جيل عن جيل، وانتقلت من جيل لآخر...[٢]، ويُبرز لنا «رفعت سلام» في كتابه «بحثاً عن التراث العربي» مفهوم التراث بين عدة تيارات: ينظر الأول منها إلى التراث باعتباره تكويناً دينياً يرتكز على العقائد والشرائع كما عرفها الأجداد، وينظر التيار الثاني إلى التراث باعتباره تكويناً فكرياً، بالمعنى العام. فالتراث هو نتاج المفكرين الأفراد ونتاج الجماعات الفكرية المثقفة، هذا التيار الذي يغفل البعد الشعبي والمادي للتراث، و يحدد التراث بالنتاج الثقافي... وعلى صعيدٍ آخر يُبرز لنا «سلام» تياراً مادياً ينظر إلى التراث على أنه ظاهرة اجتماعية مشروطة بأوضاع التكوين الاجتماعي وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية، على أن هناك من نحا أبعد من ذلك لينظر إلى التراث من موقفٍ مثالي في صورة ظاهرة مستقلة عن التاريخ وذلك الوجود الاجتماعي ودقائقه، حيث يتخذ المصدر هنا بعداً ميتافيزيقياً أو ربما يتخلى عنه، فيكون التراث بذلك قيمةً مجردةً أو سمةً تتبع لنتاجٍ مُعين...[٣].

وبشكل عام فإنه يغلب على التراث ذلك المفهوم الذي يرى أنه نتاج حضارة أو مجتمع في فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، وهو يتمثل بصورة أساسية في الجانب الفكري لهذه الحضارة من عقيدة وشريعة ولغة وأدب وفن وفلسفة ... [٤]، وبذلك فإن التراث يحمل في ثناياه الملامح النفسية والفكرية لهذه الحضارة، وهو الذي يصوغ

---

(١) «التراث» في اللغة العربية من مادة «ورث» مرادف لـ «الإرث» و «الورث» و «الميراث» وهو ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب، وقد وردت كلمة تراث في القرآن الكريم بالمعنى نفسه في سورة الفجر بقوله تعالى ﴿وتـأكلون التُراثَ أكلاً لمّا﴾ وحديثاً يُشار إلى كلمة التراث في تمثيل الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني.

(٢) التراث الشعبي وأثره في التكوين الفني للطفل: أحمد عيد، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ص ١١.

(٣) بحثاً عن التراث العربي: رفعت سلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ١٦، ١٧، ١٨.

(٤) التراث والحداثة: محمد عابد الجابري، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١، ص ٢٤، ٣٠.

الإطار العام ويحدد العلاقات ويضبط السلوك بين الفرد والجماعة، وهو الذي يصل الأفراد بعضهم ببعض، ويربطهم بالماضي ويجعلهم على وعي بالحاضر والقدرة على استشراف المستقبل، ويضم في ثناياه أيضاً وسائل اكتساب المعرفة والخبرة والمهارة، كما أنه يُهيئ الحوافز على الإبداع والتجديد ومُسايرة التغيير المتواصل في البيئة المادية للإنسان(١).

ويبدو أن المظهر الذي يتخذه التراث يتجلى في التقاليد التي سايرت هذا الجانب الفكري عبر الزمن في صورة أو شكل مُميز يختلف من تجمع أو حضارة إلى أخرى، حيث أعطت هذه التقاليد للتراث ذلك البعد الشعبي في تكوينه، وحددت مصادره بكل ما يتعلق بالموروث الشعبي للمجتمع من عادات ومعتقدات وأدبٍ وفنٍ وفكرٍ، ومن هنا يكتسب التراث قيمته كمفهوم، كلما عظم هذا المخزون من الموروث الشعبي، وبذلك كانت توصف الأمم بامتلاكها لتراث غني نسبةً إلى الحضارة التي مثلتها، ومن ناحية أخرى توصف المجتمعات الحديثة التكوين بافتقارها إلى تراث مُحدد تستند إليه في تطلعها نحو التقدم والتطور، ويبرز هذا تحديداً في تيار الثقافة العامة لتلك المجتمعات.

إن هذا المفهوم هو الأكثر ارتباطاً لدى أغلب المفكرين والباحثين، على أن البعض وخصوصاً ممن انتموا إلى التيارات الثقافية التي سايرت المجتمعات الحديثة قد نظر إلى التراث كقيمة مجردة لا ترتبط بالضرورة بالموروث الشعبي، فالتراث في نظرهم هو سمة أو طابع معين لنتاج ما، يُمكن تحقيقها بإضفاء الطابع الشخصي على العمل، أي أنه من خلال الفردية يُمكن الوصول إلى تميز وإبداع يمكن أن يشكلا محوراً لتراث عصري يتواءم أكثر مع مفردات الثقافة الحديثة، ذلك أن هذا الطابع الشخصي هو صفة مكتسبة من مفردات تلك الثقافة تظهر من خلال التكوين العام لأي نتاج أدبي أو فني.

وإذا وقفنا قليلاً عند هذه النظرة لمفهوم التراث فإننا نستطيع أن نرى أن هذه الفردية «بنظر الباحث» يُمكنها تحقيق قيمة تتمثل في تراث عصري في حال انتفت منها صفتان: تكمن الأولى في التقليد الجديد، بمعنى استقدام عناصر ومفردات غريبة عن محتوى الثقافة المادية والموروث الذي ينتمي إليه هذا المبدع، وتكمن الصفة الثانية في التحرر من جميع القيم والأفكار والتقاليد التي لازمت المجتمع الذي أتى منه باتجاه تقديم عمل مجرد يحمل سمةً جماليةً ما، لكنه يفتقد إلى روح الزمان والمكان اللذين جُسد فيهما. أما ما يستطيع تحقيق تلك القيمة في هيئة تراث معاصر ، فيكمن في عكس مُحتوى الثقافة الحقيقية التي يمتلكها أو ينتمي إليها المبدع، بمعنى أن ينطلق من واقعه المادي الذي يتمثل في الزمان والمكان، لكن

(١) التراث الشعبي وأثره في التكوين الفني للطفل: أحمد عيد، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ص ١١.

بعيداً عن الإفراط في تناول الماضي والإبحار فيه، وبعيداً عن محاولة التقليد أو تناول ما أتى به غيره من ناحية المضمون.

ثم إن مفهوم التراث، من حيث ارتباطه بالموروث الشعبي وما يتضمنه من عادات وتقاليد وأدب وفن ... قد شكل تياراً نحا تجاهه العديد من المبدعين والمفكرين في دعوة نحو العودة إلى الأصول والتقاليد الفكرية والفنية التي تستند إليها ثقافتهم، أو في دعوة إلى استلهام عناصر ومفردات من هذا الموروث في تقديم نتاجهم الأدبي أو الفني، وقد برز هذا التيار واضحاً عند تلك الشعوب التي تمتلك تراثاً حضارياً غنياً كشعوب شرق آسية وإفريقية، على أن هذا التيار ربما كان فطرياً أو طبيعياً نوعاً ما، لدى هذه الشعوب نتيجة الارتباط الوثيق بذلك الموروث الشعبي الذي تمتلكه، أو أنها لم تتحسّس مواجهةً حقيقيةً لطمس معالم هويتها الفكرية والثقافية، لكن هذا التيار يبرز قوياً لدى الشعوب العربية نتيجةً للظروف التي مرت بها، والتي شكلت مناخاً لذوبان محتوى الثقافة التي تمتلكها هذه الشعوب في محتوى الثقافات الأجنبية عن طريق الاستقدام العشوائي لمفردات وعناصر غريبة لا تنسجم بالضرورة مع طبيعة هذه الشعوب وبيئتها.

«ويبدو أن هذا التيار وقف على مظهر هذا التراث الذي يتمثل في التقاليد التي سايرت محتوى هذا التراث أكثر ما وقف على المحتوى الفعلي لهذا التراث، وسواء اتخذ هذا التيار مسار العودة إلى هذا التراث أو عملية إحيائه، فإنه عمد فعلياً إلى العودة إلى تلك التقاليد القديمة والتمسك بها والمحافظة عليها في محاولة للدفاع عن ذاته الحضارية، من خلال إعادة الوعي بالهوية... أو اتجه إلى إعادة إحياء هذه التقاليد وتجديدها في أشكال وأنماط بحيث تصبح ملائمةً للتطورات التي طرأت على المجتمع الحديث»[(١)].

وفي المقابل فإن تيار الحداثة يتطلع في معظمه إلى رفض التمسك بهذه التقاليد والنظر إليها على أنها، إما قديمة لا تنسجم مع نواحي الثقافة والحياة الآنية، وإما بمثابة قيود تحدد عملية الإبداع الفني لديه وتمنعه من الوصول إلى تحقيق قيمة جمالية عالية ، على أن هذا التيار يحمل في طياته عدداً من المحاولات في ربط الحداثة بالتقليد، وذلك باستثمار الموروث الشعبي من هذه التقاليد في تقديم قيمة فنية عالية ترتقي عن مفهوم الفن الشعبي، حيث أن هذا المفهوم طالما شكل العائق الأساسي في عملية ربط الحداثة بالتقليد من ناحية النظر إلى العمل الإبداعي الذي يستند إلى محتوى تقليدي ما على أنه ينحو باتجاه الفنون الشعبية.

وتتضح الهوة بين التيارين، تياري الحداثة والتقليد، «برأي الباحث» في عدم فهم الطرفين أحدهما الآخر، أو ربما في عدم وعي كل تيار على حدة حقيقة التوجه والفكر الذي يمثله،

(١) إحياء التقاليد العربية: رفيق حبيب، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣، ص ١١.

فتيار التراث يبدو شديد التمسك بالعناصر الشكلية في التراث أكثر من النظر في محتوى التراث الحقيقي، فهو متعلق بكل ما هو قديم وتقليدي ويُسهب كثيراً في الإبحار في الماضي والعودة إلى الأصول، ويَعد تيار الحداثة عدو كل ما هو موروث من محتوى الثقافة التقليدية فهو إذاً تيار ذاتي، صحيح أنه ينطلق من معاصرة الوجود إلا أنه يرى أنه بغنى عن غيره وعن كل معيار أو نظير ، لذا لابد من تهيئة مناخ سليم يسمح بالتواصل بين التيارين بمعنييهما الايجابي، وفي هذا الصدد يتحدث الدكتور علي عقلة عرسان فيقول: «إنه من حق الحداثي على التراثي ألا يكون الأخير له قيداً ولا غلاً ، وألا يحجزه ضمن قوقعة ويحجب عنه الشمس والريح والانطلاقة الحرة التي هي مناخ الإبداع وماء حياته وسر حيويته، وأن يفيض عليه من رحابة الاستيعاب ويتسع له ما اتسع مجال الإبداع للتجديد، مع الحفاظ على الهوية وتمايز الأنواع في خطوطها العريضة التي تثبتها جواهر المقومات والقيم والمعايير. ومن حق التراثي على الحداثي أن يكون الأخير مستوعباً لأهم معطيات الأول ومقوماته وقيمه، وأن يتعرف إليه جيداً ويُقبل عليه ليتمكن من استيعاب ما لديه، ويخرج عليه إذا ما خرج خروج المقتدرين المتمكنين العارفين من هم، وما يريدون، وما يرفضون وما ينشدون، ومن حق التراثي على الحداثي أيضاً أن يحمل معالم هوية الأصالة لديه ليكون وريثاً شرعياً له حتى لا تأكله الهجنة وينتمي إلى الغير، وحتى لا يكون سلاحاً فتاكاً بيد الغير يهوي على الشجرة، ساقاً وجذراً وأغصاناً وأوراقا ، فلا يترك لها قيمةً ولا قواماً... ولابد أن تحكم العلاقة بعض الأسس والمعايير التي تجعل للاستمرار وجوداً له معنى وربما كان من واجب الحداثي أن يكون جاداً في سيره دون أن يشتط به السير والمسار فيصبح كالمنبت لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع»[1].

ومن ثم فإن العلاقة الأساسية بالتراث تتحدد في معرفتنا له معرفةً علميةً، من خلال اكتشاف أبعاده ومستوياته المختلفة واستيعابها، ومن خلال القوانين التي تحكم هذه الأبعاد والمستويات، وتحكم علاقة التراث بالوجود الاجتماعي الماضي والراهن وتحققه معاصراً، بالإضافة إلى فعاليته ودوره المؤكد في صياغة الراهن والكيفيات المختلفة لهذه الصياغة، وقوانين وأشكال استمرارية التراث وانقطاعه...[2].

ويُبرز لنا فوزي عبد المقصود في كتابه «أثر التراث الشعبي في تربية الطفل» خصائص وسمات للتراث، تتمثل أولاً في **العراقة** في كون هذا التراث يعود إلى مراحل بالغة القدم من مراحل تطور الفكر الإنساني، ثم إن هذا التراث **جماعي** بمعنى أنه يمثل حصيلة نتاج جماعي

---

(١) أسئلة الحداثة والتراث: علي عقلة عرسان، دمشق: مجلة التراث العربي، العدد ٥٨، السنة ١٥، يناير ١٩٩٥.

(٢) بحثاً عن التراث العربي: رفعت سلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٣٢٨.

من حيث الخلق والإبداع والتطوير، وهو بطبيعته لا يخلو من **التعقيد** فهو متنوع في مستوياته ومصادره ومتباين في نشأته من ناحية الزمان والمكان. أما **التقليد** فهو من أبرز سمات التراث التي حفظت لهذا التراث شكله ومضمونه لكل مجتمع على الرغم من اجتيازه فترات زمنية كبيرة ، والتراث **متداخل** في مواده ومعارفه، لا تحدُّه أطر أو قوالب بذاتها، وتبرز **الواقعية** كسمة باهتة وغير مميزة ، بدليل أن فنونه المختلفة تحفل بالرموز والتضمينات والإشارات إلى أشياء وحوادث ابتدعها خيال الإنسان وأنشأها وهمه...، وعموماً يشكل التراث الشعبي جانباً هاماً من الثقافة الإنسانية من الماضي البعيد إلى الحاضر، ويشكل انتشار هذا التراث الشعبي وانتقاله من مكان لآخر عنصراً هاماً في ميكانيكية التراث الثقافي(١).

أما رفعت سلام فيحدد لنا أبعاداً للتراث، فهو يتخذ بعداً **شعبياً** بما يُمثله من بناء فكري شامل للأغلبية الساحقة من الشعب، كتصورات للذات والعالم، ومواجهات للسلوك اليومي وردود الأفعال، وعادات وتقاليد وطقوس وممارسات ... ويتخذ بعداً **إبداعياً** بما يُمثله من فعالية إنسانية نوعية ، قائمة على الخلق الفني ومحققة في فنون الرسم والنحت والعمارة والشعر...، وفي الخلق الذاتي للعالم، لا وفقاً لقوانين العالم المادي، بل وفقاً لقوانين الخلق الفني، بما تنطوي عليها من علاقة ما مع العالم، ومن استناد إلى التكوين الداخلي للفنان.

ويتخذ التراث أيضاً بعداً اجتماعياً بما يمثله من قوى وعلاقات الإنتاج، ومن بناء أسري عائلي عشائري قبلي . ولا يمثل هذا البعد فحسب أساس البناء الثقافي التراثي، على نحو ما درج عليه الباحثون الماركسيون، ولكنه يمثل في الوقت نفسه، البعد المادي الاجتماعي للتراث نفسه، فوجوده فيما يتصل بالتراث لا يختزل في وظيفته بالنسبة للجوانب الثقافية، وإنما يتحقق في ذاته، وفي ارتباطه بالجوانب الأخرى(٢).

وإذا سلمنا بالتعريف الذي يرى أن التراث هو نتاج لمجتمع محدد في فترة زمنية ما، وأنه يتمثل (معظمه) في الجانب الفكري من هذا النتاج، وحيث إنه ارتبط من ناحية أخرى بمفهوم الموروث الشعبي، فإننا نستطيع أن نحدد مصادر هذا التراث في فئتين، تضم الأولى المصادر الفنية والأدبية لهذا التراث ذات القيمة العالية والتي لا تعكس بالضرورة التقاليد والعادات السائدة، وإنما تمثل نتاجاً حضارياً مميزاً ، ومثالها فنون الزخرفة والعمارة و الأدب... أما الفئة الثانية لمصادر التراث فتتمثل في الجانب الشعبي من الموروث، وتضم المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد الشعبية، إضافة إلى الأدب الشعبي، والفنون الشعبية.

---

(١) أثر التراث الشعبي في تربية الطفل المصري: محمد فوزي عبد المقصود، القاهرة: وزارة الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ص ٢٠ – ٢٥.

(٢) بحثاً عن التراث العربي: رفعت سلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٢٨٨ – ٢٩٠.

الاتجاهات المعمارية في المنطقة العربية :

ظل الطابع المعماري للعمارة الإسلامية متأثراً بالطابع المعماري للفترات التاريخية المختلفة لبلدان المنطقة العربية، وفي الفترة من عام ١٩١٥ م وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨ م ظهر تأثير عمارة المماليك واضحاً في عمارة العثمانيين في كثير من المباني، وخاصةً في مدينة حلب السورية، كما كان هناك تأثير للعمارة البيزنطية في بعض المباني من خلال استعمال الأقبية والقباب.

أما التأثير التركي فتمثل في شكل المئذنة دائرية المسقط والمنتهية بقمة مخروطية، واستعمل الحجر في البناء وتمت زخرفة الجدران، كما شاع استعمال العقود الدائرية والمدببة والأعمدة ذات التيجان المقرنصة، إضافةً إلى المقرنصات والفخاريات ذات الزجاج الملون، وهو ما ظهر جلياً في المباني العامة والتجارية والسكنية. وقد نتج عن اتصال العثمانيين(١) بأوروبا انتقال تأثير طرز الباروك(٢) و الركوكو(٣) من خلال استعمال الخطوط المنحنية في الزخارف والمساقط بخلاف مساقط المساجد التي لا تحتمل هذا الاتجاه، كما دخل الاتجاه الأوروبي الكلاسيكي المنحدر من العمارة الرومانية في سورية، فظهرت عمارة الرومانسك(٤) وبعض العناصر المميزة لعمارة عصر النهضة(٥) كما في مكتب السلطان والمستشفى الوطني بحلب.

---

(١) «العثمانيون»، وجدت دولتهم في أواخر القرن الثالث عشر ميلادي، واستمرت حتى بدايات القرن العشرين، وقد وصلت حدود دولتهم من البلقان وصولاً للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وذلك في عهد سليمان الأول (١٤٩٤ م ــ ١٥٦٦ م) وقد ضعفت قوة العثمانيون بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ م ــ ١٩١٨ م) مما سمح لبعض القوات باحتلال أجزاء من دولتهم في الفترات من نهاية الحرب وحتى العام ١٩٢٢ م، حتى قامت بعض القوى الوطنية بقيادة مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ م ــ ١٩٣٨ م) بإخراجهم، أما اليوم فتقتصر حدود دولتهم على ما يُعرف بتركيا.

(٢) «الباروك» Baroque طراز في الفن والعمارة، ظهر في أوروبا وبعض المستعمرات الأوروبية في أمريكا في القرن السابع عشر، وامتاز بإضفاء عنصري الحركة والطاقة، والتباين الشديد في قيم الظل والنور، بإدخال العناصر الزخرفية بشكل وافر في التزيينات المعمارية.

(٣) «الركوكو» Rococo طراز في الفن والعمارة. ظهر بدايةً في فرنسا في القرن الثامن عشر، ثم امتد إلى عدد من البلدان الأوروبية، وتميز بكثرة الإضاءة، ووفرة العناصر الزخرفية المعقدة.

(٤) «عمارة الرومانسك» Romanesque Architecture طراز في الفن والعمارة تطور قبل مرحلة الفن والعمارة القوطية انتشر في غرب أوروبا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. و قد نما هذا الطراز متأثراً بالطراز البربري Barbarian style في روما، ثم استقدم عناصر من الفن الروماني والبيزنطي، من الشرق الأوسط وخصوصاً من سورية.

(٥) «عصر النهضة» Renaissance وحرفياً إعادة الإحياء Rebirth. ويمثل الفترة التاريخية التي تلت القرون الوسطى في التاريخ الأوروبي، والتي نادت بإحياء القيم الكلاسيكية التي نشأ عليها الفن والأدب والموسيقى... في الحضارتين الإغريقية والرومانية.

وقد ظلت ملامح الحضارة الإسلامية حاضرةً في أذهان المعماريين العرب، فقد وضع محمود حسين باشا فهمي (معماري مصري) وابنه مصطفى فهمي (معماري الملك) ملامح لطراز معماري جديدٍ أسمياه طراز عصر النهضة الإسلامي وتظهر أعمال المعماري الابن في مبنى السراي الكبرى في أرض المعارض بالجزيرة (مصر) الذي شيد في عام ١٩١٣م، وكذلك مبنى دار الحكمة بشارع القصر العيني (مصر) وبعض القصور الملكية.

إلا أن تعرض المنطقة العربية للغزوات والحملات الأجنبية ابتداءً من الحملة الفرنسية لمصر عام ١٧٧٨ م، ومن ثم الحماية البريطانية على مصر، إضافة إلى الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان... وغيرها، هذه الغزوات التي فتحت الباب أمام المعماريين الأجانب لتشييد عمارة ذات تأثير غربي واضح كما في مباني جامعة القاهرة التي تعود لعام ١٩٣٢ م، ومبنى مؤسسة مياه عين الفيجة بدمشق الذي بُني من الخرسانة المسلحة وأخذ طابع الأبنية السكنية ذات الشرفات، ومطاري بغداد والبصرة في العراق في العام ١٩٣١ م... ومع استقلال دول المشرق والمغرب العربي من الانتداب الأجنبي عليها، وفي الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية في العام ١٩٣٩ م، ظل تأثير الطابع الغربي، ودخل في تصميم المباني المدنية والعامة، فانفتحت المباني إلى الخارج واختفى الاتجاه إلى الداخل تماماً وهو ما كان في عمارة الصباغ في بيروت كمركز تجاري، وفندق فينيسيا ببيروت، وفي فندق الشيراتون بدمشق ودار الحكم ووزارة الخارجية في الكويت، والمسرح الوطني في الدوحة في العام ١٩٨٠م[١].

التأصيل في العمارة العربية :

«لم تقم في تاريخ الإنسانية نهضة إلا بعد استعادتها للتراث، فأوروبا بدأت نهضتها انطلاقاً من تراث الإغريق الأدبي والفلسفي، وألمانية رأت أصالتها في استعادة شعر العصر الوسيط الروماني... فالتطلع نحو المستقبل لا يأتي من فراغ، إنما هو عود على بدء... هذا العود يحفظ للأمة هويتها وللفكر وحدته وأصالته... ومن ثم» فالأصالة[٢] قيمة اجتماعية قبل أن تكون قيمةً فنيةً، وتعرَّف في علم الاجتماع بأنها الطابع المميز لأفراد المجتمع عن غيرهم من المجتمعات... ويبدو أن مفهوم الأصالة هذا انتقل من ميدان علم النفس الاجتماعي إلى ميدان الدراسات الأدبية والفنية والنقد، فأخذ به وأصبح قيمة فنية يطالب بها...[٣].

---

(١) المنظور التاريخي للعمارة في المشرق العربي: عبد الباقي إبراهيم، مصر الجديدة: مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، ١٩٧٨، ص ٤٢ ـ ٨٩.

(٢) «الأصالة» في اللغة العربية من أصل الشيء، بمعنى التأصل أو الثبات في ناحية بحكم وحدة المصدر، بمعنى استئصال أو التفرد أو القطع من ناحية أخرى، أي أن المصطلح لغوياً يشير إلى علاقات الترابط والتمايز معاً ويقترب من مفهوم علماء الاجتماع بمعنى «الطابع المميز».

(٣) ساعات بين التراث والمعاصرة: عبد الجبار داوود البصري، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٨، ص ٥، ٦.

«لقد بدأت تظهر دعوات عربية لتأصيل القيم الحضارية في فترة الثمانينيات من القرن العشرين، في محاولة تهدف إلى البحث عن الذات المعمارية، فأقيمت ندوة العمارة الإسلامية في جامعة الملك فيصل في الدمام في العام ١٩٨٠م، وفي حلب ندوة لتطوير حلب القديمة في العام ١٩٨٤م، كما عقدت في دمشق في العام ١٩٨٥م ندوة أخرى لتطوير دمشق القديمة، بالإضافة إلى ندوة العمارة الإسلامية التي تنظمها سنوياً جمعية المهندسين البحرينية ابتداءً من العام ١٩٨٥...»(١).

هذه الندوات التي أسهمت في وضع نظريات وآليات تقوم على البحث في سبل تطوير العمارة الإسلامية في موازاة الوظائف المعمارية الجديدة، والتي فرضت تحديات جديدة تمثلت في دخول التقانة الحديثة في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

ونذكر في هذا الصدد عدداً من المبادئ التي وضعتها لجنة الحفاظ على الطابع المعماري العربي الإسلامي ضمن المبادرة التي قامت بها دولة الإمارات العربية المتحدة بهدف تطوير العمارة المحلية :

١ــ توضيح الطابع الروحي الجمالي الذي اتصف به الفن المعماري الإسلامي.
٢ــ الاهتمام بالطابع المحلي الذي يُظهر تعددية الإبداع المعماري العربي الإسلامي...
٣ــ اعتماد التصاميم الحديثة القائمة على المبادئ والأسس الإسلامية...(٢).

«ومن ثم، فإن بناء الفكر المعماري الإسلامي، هو في واقع الأمر، حركة ثقافية لا بد وأن تؤثر في العامة كما تؤثر على الخاصة من الدارسين والباحثين في عمارة العرب والمسلمين، والتي تمثل عمارة المجتمع الإسلامي بما تعكس من قيمه الحضارية ومتطلباته المعيشية في أي زمان ومكان. وبذلك فإن المنظور الإسلامي في النظرية المعمارية هو منظور اجتماعي، كما أنه منظور علمي وفني. فإذا كان المنهج العلمي لبناء الفكر المعماري الإسلامي يهدف إلى تكامل المعرفة والمضمون الإسلامي مع القيم التراثية والمتطلبات البيئية، بما في ذلك مواد البناء وطرق الإنشاء المحلية، فإن تنظيم البرنامج الزمني الذي تسير فيه هذه الخطوط المتوازية يجب أن يستند إلى المحتوى العلمي الذي تحمله هذه الخطوط»(٣).

وفي ظل التيارات العديدة التي نحت باتجاه التراث، سواء من ناحية التمسك بمضامينه والعودة إليها، أو من ناحية إعادة إحياء محتواه في الأعمال الإبداعية المعاصرة من خلال استلهام عناصر ومفردات من هذا التراث في إطار العملية الإبداعية، فإن التراث يلعب دوراً

---

(١) المنظور التاريخي للعمارة في المشرق العربي: عبد الباقي ابراهيم، مصر الجديدة: مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، ١٩٧٨، ص ٦٨، ٩٠.

(٢) العمارة والمعاصرة: عفيف بهنسي، دمشق: دار الشرق، ٢٠٠٥، ص ٧٢.

(٣) المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية: عبد الباقي إبراهيم، مصر الجديدة: مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، ١٩٧٨، ص ١١٢، ١١٣

رئيسياً في إضفاء ملامح الهوية على النتاج الحديث من أشكال الثقافة المختلفة. هذا الدور الذي أوجب على أنصار هذه التيارات البحث عن أصول وقواعد ومفردات تنتمي لهذا التراث ومن ثم تنقيتها من الشوائب التي طرأت عليها للوصول بها إلى ما كانت عليه في مرحلة تجسد انتماءها للمجتمع الذي نشأت فيه. وتتخذ هذه العملية مسار التأصيل من ناحية العودة إلى الجذور والأصول، لكنها لا تقتضي بالضرورة العودة بالشكل والمضمون إلى تلك الأصول بل ربما تنحو باتجاه إخضاع مفردات ونظم وقيم جديدة في محتوى الثقافة المعاصرة إلى أصول ومفاهيم قديمة بهدف إضفاء الطابع التراثي على شكل ومضمون هذه الثقافة. تبدو هذه العملية معقدة بعض الشيء إذ تتضمن تحديداً دقيقاً لمكونات هذا التراث ومن ثم البحث عن طرق ووسائل لتحقيق غايتها في التأصيل، لذا كانت هذه العملية موضعاً لتجارب فردية تارة و جماعية تارة أخرى، وتثير في طريقها موجة كبيرة من النقاد والمفكرين.

«ويعرض لنا الدكتور عفيف بهنسي طرائق واتجاهات تطوير العمارة العربية في ثلاثة اتجاهات رئيسة هي:

١ــ اتجاه التطوير لمتابعة مسيرة العمارة الإسلامية بدءاً من مراحلها الأخيرة. هذا الاتجاه الذي يستند إلى الوسائل التقليدية في مسيرة العمارة الإسلامية بحسب قواعدها وأساليبها.

٢ــ التطوير لمسايرة الحداثة أو الحداثوية في ظل سياسة العولمة. والذي تم من خلال مواكبة التحول نحو الحداثة المعمارية، وذلك بتطويع أساليب العمارة الحداثوية باتجاه إعطائها الخصوصية المحلية والقومية، من خلال تطعيمها ببعض الصيغ المعمارية المميزة للعمارة العربية الإسلامية في منطقتها.

١ــ التطوير لإنشاء عمارة تحقق الأصالة والوظائف الحديثة. وهو الذي يمثل أكبر المعضلات والتحديات التي تواجه معماريينا العرب في إطار سعيهم نحو مواءمة نظم العمارة والبناء الحديثين وما يتبعهما من تقانة، وبين الأطر المؤلفة والمحددة للأصالة المعمارية المحلية، والقيم الجمالية التي تعرضها هويتنا المعمارية العربية»(١).

العولمة وإرهاصات الفكر الحداثي :

على الرغم من أن مصطلح العولمة بدأ يصول ويجول في أغلب الدراسات العربية الحديثة، والتي تباينت في موقفها من هذه الظاهرة بين مؤيد ومعارض، وبين من اعتبرها من مسلمات القرن الحادي والعشرين...

كما أنه في حين عبرت العولمة في أصولها الحديثة عن اندماج المجتمع العالمي في أغلب النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الثقافية، إلا أن العولمة تعد برأي الكثيرين نتاجاً للتطور الذي شهده قطاع الاتصالات وأنظمة تبادل المعلومات حول العالم.

---

(١) العمارة والمُعاصرة: عفيف بهنسي، دمشق: دار الشرق للنشر، ٢٠٠٥، ص ١١٥

«ومن ثم فإن الإغراق الثقافي الذي اقترن بالإغراق الاقتصادي أصبح بدوره واحداً من أهم أساليب فرض الجانب السلبي للعولمة ذاتها، ذلك الجانب الذي يتمثل في السعي إلى تجاوز الخصوصيات الثقافية في إطار سيادة الدول القومية التي تعمل على تدعيم الوحدة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الواحد. إضافة إلى أن الإغراق الثقافي المباشر الذي يتمثل في المنتجات الفنية والإعلامية، يكون أسرع وأعمق مفعولاً في الانحراف بالبنية الثقافية الموحدة، إما بتفتيتها أو بإبعادها عن جذورها، أو لتلوين تصورها السائد عن نفسها وعن العالم بألوان مغايرة للونها الأصيل والطبيعي»[(١)].

ويرى الدكتور ناصر الأنصاري في كتابه «العوربة في مقابل العولمة» أن عولمة القرن الحادي والعشرين، أو عولمة الألفية الثالثة كما نطرحها، لم تمثل إلا إعادة إحياء لمفاهيم عولمية لها جذور تاريخية تمتد منذ الأزل، هذه الجذور التي تبرز فيها عولمة الإمبراطورية الرومانية في حوالي الألف الأول للميلاد، والتي سيطرت على أغلب مناطق العالم المعروف آنئذ وأخضعتها لنظم واحدة وقانون واحد هو القانون الروماني. كما تبرز مع نهاية الألف الأول وبداية الألفية الثانية عولمة الدولة العربية الإسلامية التي انتشرت على رقعة واسعة من العالم، وانتشرت معها الثقافة العربية بلغتها الأم إضافة إلى تعاليم الدين الجديد. ويقول الأنصاري: إن أهل العولمة عموماً كانوا قد وجدوا على الدوام في هذا الظاهرة ضالتهم المنشودة في توجيه خطابهم المباشر إلى شعوب العالم كافة، مستفيدين من جميع سبل التقانة المتاحة في عصرهم[(٢)].

ويبرز مفهوم الحداثة والمعاصرة كأحد المصطلحات العولمية التي تدور في فلك المعماريين العرب منذ أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، بدعوى ارتباط آلية الإبداع المعماري برأي العديد من النقاد والمفكرين برؤية خلاقة تصوغ الجديد على الدوام.

وفي حين أن أهم شروط العمارة الحديثة تحقيق الانسجام والألفة بين المكونات الاجتماعية والفكرية لشاغل الفراغ والبيئة المعمارية التي نصوغها بكل مفرداتها وتقاناتها، فإن غياب الذاكرة البصرية للموروث الشعبي وللفكر والمعتقد الذي نهلت منه الأجيال في منطقتنا العربية وما تزال... يُفقد هذه العمارة الحديثة ذلك البعد التاريخي لجغرافيا المنطقة. وفي هذا السياق نستطيع أن نلاحظ، أنه ومع بداية هذا القرن، ما زال الصراع قائماً في الفكر العربي بين القديم والجديد، بين الموروث والمستحدث... بين الاستعارة من الماضي، وبين استقدام الحديث... هذا الصراع لا يشمل الإبداع المعماري وحسب، وإنما يشمل مختلف آليات الإبداع الفني والفكري على حد سواء.

---

(١) تجديد الثقافة: سامي خشبة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣، ص ٦٥، ٦٦

(٢) العوربة في مقابل العولمة: ناصر الأنصاري، محمود الأنصاري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص ٢٧ – ٣١

الخاتمة :

إن التيارات الفكرية الحداثوية في الفكر والفن والعمارة في العصر الحديث، والتي حاولت أن تتأقلم وتتواءم ومحتوى الثقافة التقليدية للبيئة التي نشأت فيها، لم تستطع على الرغم من كل المحاولات أن تعبر بشكل أكيد وموثوق عن الهوية والطابع المحليين لهذه البيئة. وبالتالي كان لابد من أن يُعاد النظر في كل ما هو قديم وموروث... في كل سمة أو طابع أو صبغة ... تستطيع أن تعبر بطريقة ما عن الهوية المحلية لحضارتنا العربية بكل مخصوصاتها ومكنوناتها، وهو ما تجلى في دعوات التأصيل التي طالت الفكر والفن الأدب... والعمارة.

ومع ما يزخر به إرثنا المعماري من قيم فنية جمالية ، ومن وحدة فكرية وفنية طبعت مُجمل نتاجه الإبداعي... فإن استلهام هذا التراث في الفكر المعماري المعاصر كان لابد أن يكون الشغل الشاغل لكل فنان ومعماري يحاول أن يجسد صدقيته في التعبير عن هويته وانتمائه العروبيين...

ومن ثم فإن دراستنا هذه، والتي ركزت في مادتها على الفكر الإسلامي في عمارة المنطقة العربية حرية أن تدفع بنا نحو السعي إلى بلورة خصائص جديدة في عمارتنا المعاصرة تكون أشد ما تكون لحمةً بهويتنا وانتمائنا العربي وفقاً للظروف التاريخية التي نعيشها. صحيح أننا لا يمكن أن نغفل موضوع الجديد والجديد في مجال البناء والعمران وما يتصل بهما من تقانة... وصحيحٌ أننا نعيش في مجتمع أصبح أكثر وعياً وإرشاداً من أن يكون طيعاً بيد المضمون القديم للعمارة كما كان إلاّ أننا مازلنا نعيش في طيات ثقافة تراثية تكاد لا تنفصل عن هويتنا العربية وقابلة للحياة والتجدد قادرة على أن تعيش حداثيةً.. معاصرةً...

مصادر البحث ومراجعه:

١ – أثر التراث الشعبي في تربية الطفل المصري: محمد فوزي عبد المقصود، القاهرة: وزارة الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ١٩٩٤.

٢ – إحياء التقاليد العربية: رفيق حبيب، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣.

٣ ــ أسئلة الحداثة والتراث: علي عقلة عرسان، دمشق: مجلة التراث العربي، العدد ٥٨، السنة ١٥، يناير ١٩٩٥.

٤ – بحثاً عن التراث العربي: رفعت سلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

٥ ــ تجديد الثقافة: سامي خشبة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣.

٦ ــ التراث الشعبي وأثره في التكوين الفني للطفل: أحمد عيد، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٧٨، ١٩٧٩.

٧ ــ التراث والحداثة: محمد عابد الجابري، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

٨ ــ ساعات بين التراث والمعاصرة: عبد الجبار داوود البصري، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٨.
٩ – العمارة والمُعاصرة: عفيف بهنسي، دمشق: دار الشرق للنشر، ٢٠٠٥.
١٠ – العمارة الإسلامية فكر وحضارة: توفيق أحمد عبد الجواد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧.
١١ ــ العوربة في مقابل العولمة: ناصر الأنصاري، محمود الأنصاري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.
١٢ ــ المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية: عبد الباقي إبراهيم، مصر الجديدة: مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، ١٩٧٨.
١٣ ــ المنظور التاريخي للعمارة في المشرق العربي: عبد الباقي إبراهيم، مصر الجديدة: مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، ١٩٧٨.

ملخص البحث

إن النزعات الفكرية الحديثة التي طالت الأدب والفن والعمارة على حد سواء ، أطلقت العنان لتجارب معمارية عربية حداثوية نحت باتجاه التغريب بدل أن تنحى باتجاه التأصيل... أي أنها لم تستطع بشكل أو بآخر أنْ تعبر أو أن ترسم أياً من القيم الفكرية والجمالية التي يُمثلها تراثنا العربي بكل أبعاده وسماته وخصائصه...

يقوم بحثنا هذا على تبيان مفهوم التراث والرسالة التي يحملها ويؤديها حضوره المعاصر في نتاجنا الإبداعي، خصوصاً ما يرتبط بالفكر المعماري ودعوات التأصيل التي أفردها عدد من الباحثين والمهتمين في مجال العمارة العربية، وما كان لمفهوم الهوية والمحلية والفردية من تأثير على مجمل الصراع القائم بين ما هو موروث وما هو حداثوي...

ويعرض البحث في نصه للقيم الأصيلة في عمارتنا العربية التي استمدت طابعها الروحي والفكري مما أفردته التجارب الحضارية التي احتضنتها منطقتنا، وما كان من تأثير لعدد من الطرز والاتجاهات المعمارية الغربية الحديثة في فترات تطورها التاريخية المعاصرة.

وينتهي البحث إلى عرض ظاهرة العولمة وما لإرهاصات الحداثة في ظلها من حضور في الرؤية الفكرية التي طبعت جزءاً من التجربة المعمارية المعاصرة...، وما يكون للتراث العربي، إذا نظرنا إليه نظرةً موضوعيةً، من دور في نحت عمارةٍ عربيةٍ معاصرة تحفظ أصالتها وإرثها التاريخيين.

اللغويات

القَسَم المحذوف المُقَدَّر عند النحاة حقيقةٌ هو أم ادّعاء (دراسة تحليلية للقسم المقدّر في القرآن الكريم)

د. محمد طاهر الحمصي(*)

القسمُ من أساليب التوكيد التي يلجأ إليها المتكلِّمُ لتحقيق ما يتضمّنه جواب القسم وتمكينه في نفس السامع أو لإزالة شكّ السامع وتردّده أو لدفع اعتراضه وإنكاره، إلى غير ذلك من الأغراض التي يُحتاجُ فيها إلى التوكيد. ويتحقّق بالقسم من التوكيد ما لا يتحقّق بغيره، ذلك لأنّ للقسم بُعداً نفسياً خاصاً لا يكون لأساليب التوكيد الأخرى، إذْ يعمدُ فيه المُقسِمُ إلى ما يُعظِّمُه فيُقسمُ به، ثمّ يعمد إلى المُقسَمِ عليه – إنْ كان مُوجباً – فيُلحِقُ به أداةً أو أكثر من أدوات التوكيد الأخرى كاللام، وقد، وإنّ، ونون التوكيد في الفعل المضارع، نحو: واللهِ لأنا صادقٌ، والله لقد صدقت، واللهِ إنّي صادقٌ أو إنّي لَصادقٌ، والله لأصدُقَنّ.

وقد يَلجأُ المُقسِمُ إلى التصريح بفعل القسم قبل المُقسَم به، نحو: أُقسِمُ باللهِ لأصدقَنّ، وربّما حَذَفَ المُقسَمَ به بعد فعل القسم، نحو: أُقسِمُ لأصدُقَنّ، وربّما حَذف فعلَ القسم وأبقى المُقسَمَ به، نحو: باللهِ لأصدُقَنّ.

هذا وقد وَقعَ القسم في القرآن الكريم كثيراً وتعدّدت صورُه، فثمّةَ أقسامٌ صُرِّحَ فيها بفعل القسم والمُقسَم به كقوله تعالى: ﴿فيُقسِمانِ باللهِ لَشهادتُنا أحَقُّ مِنْ شهادتِهما﴾ [المائدة: ١٠٧]،

(*) أستاذ جامعي سوري.

وثمّةَ أقسامٌ لم يُذكَر فيها فعل القسم، بل بُدئَ القسمُ بذكرِ المُقسَم به، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ بلى وربّي لَتأْتِيَنّكم عالم الغيب والشهادة﴾ [سبأ: ٣]. ويقلّ في القرآن الكريم حذفُ المُقسَم به مع ذكر فعل القسم كما في قوله تعالى: ﴿إذْ أقسمُوا لَيَصْرِمُنّها مُصْبِحينَ﴾ [القلم: ١٧].

والقَسَمُ مُنعقدٌ سواءٌ أذُكرَ القسمُ والمُقسَمُ به معاً أو ذُكرَ المُقسَمُ به وحده أو ذُكرَ فعلُ القسم وحده. غيرَ أنّ النحاة في مؤلّفاتهم عامّةً وفي الكتب التي وقفوها لإعراب القرآن الكريم خاصّةً أعربوا عشرات المواضع جواباً لقسم محذوف حيثُ لا قَسَمَ مصرَّح به، وذلك لشبه تلك المواضع بجواب القسم في الشكل، إذْ رأوها متصدِّرةً بما يتصدّر به جواب القسم عادةً من (لقد) واللام و(إنّ) واللامِ مع المضارع المؤكّد بالنون. وتبعهم مفسّرو القرآن الكريم في ذلك، فقدّروا القسم محذوفاً في القرآن في المواضع التي جاءت على شاكلة جواب القسم من غير أن يكون هناك لفظ للقسم.

مواضع القسم المحذوف في القرآن الكريم

آ – قبل (لقد) الواقعة في أوّل الجملة في (١٧٩) موضعاً، نحو قوله تعالى: ﴿ولقد علمتم الّذين اعتدَوا منكم في السبت﴾[البقرة: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ولقد نصركم الله ببدرٍ وأنتم أذلّة﴾[آل عمران: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿لقد نصركم الله في مواطنَ كثيرة﴾[التوبة: ٢٥].

ب – قبل الفعل المضارع المؤكّد بالنون المقترن باللام[1]:

١ – في صدر الجملة الابتدائية أو المستأنفة: فيما يربو على أربعين موضعاً، نحو قوله تعالى: ﴿ولَتجدنّهم أحرصَ الناس على حياة﴾[البقرة: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿قد نرى تقلّب وجهك في السماء فلَنولّيَنّكَ قبلةً ترضاها﴾[البقرة: ١٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لَتُبلَوُنّ في أموالكم وأنفسكم﴾[آل عمران: ١٨٦]، وقوله تعالى: ﴿الله لا إله إلاّ هو لَيَجْمعَنّكم إلى يوم القيامة﴾ [النساء: ٨٧] .

٢ – في صدر جملة مقول القول: في ستّة مواضع، هي قوله تعالى: ﴿وقال لأتّخذنّ من عبادك نصيباً مفروضاً﴾[النساء: ١١٨]، وقوله تعالى: ﴿قال القومُ الّذين استكبروا من قومه لَنُخرجَنّك يا شعيبُ﴾[الأعراف: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وقال الّذين كفروا لرسلهم لَنُخرجَنّكم من أرضنا أو لَتعودُنّ في ملّتنا﴾[إبراهيم: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿قالَ الّذين غلبوا على أمرهم لَنَتّخذَنّ عليهم مسجداً﴾[الكهف: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿ولكن حقّ القولُ منّي لأملأنّ جهنّم من الجِنّة والناس أجمعين﴾[السجدة: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وقال لأوتَيَنّ مالاً وولداً﴾[مريم: ٧٧].

---

(١) يجعل النحاة هذا الفعل جواباً لقسم محذوف

٣ – في صدر صلة الموصول: في قوله تعالى: ﴿وإنّ منكم لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ فإن أصابتكم مصيبةٌ قال قد أنعمَ اللهُ عليّ إذْ لم أكنْ معهم شهيداً﴾[النساء: ٧٢].

٤ – في الخبر عن الاسم الموصول: في ثمانية مواضع، في قوله تعالى: ﴿لَمَنْ تبعَك منهم لأملأنّ جهنّم منكم أجمعين﴾[الأعراف: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿فالّذين هاجروا وأُخرِجوا من ديارهم وأُوذوا في سبيلي وقاتلوا وقُتلوا لأُكَفِّرَنّ عنهم سيّئاتِهم ولأُدخلَنّهم جنّاتٍ تجري من تحتها الأنهار﴾[آل عمران: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿والّذين هاجروا في الله من بعد ما ظُلموا لَنُبوِّئَنّهم في الدنيا حسنةً﴾[النحل: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿والّذين هاجروا في سبيل الله ثمّ قُتلوا أو ماتوا لَيرزُقَنّهم اللهُ﴾ [الحج: ٥٨] ، وقوله تعالى: ﴿والّذين آمنوا وعملوا الصالحات لَنُكفِّرَنّ عنهم سيّئاتِهم ولَنجزِيَنّهم أحسنَ الّذي كانُوا يعملون﴾ [العنكبوت: ٧]، وقوله تعالى: ﴿والّذين آمنوا وعملوا الصالحات لَنُدخِلَنّهم في الصالحين﴾ [العنكبوت: ٩] وقوله تعالى: ﴿والّذين آمنوا وعملوا الصالحات لَنُبَوِّئَنّهم مِن الجنّة غُرَفاً﴾ [العنكبوت: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿والّذين جاهدوا فينا لَنَهدِيَنّهم سُبُلَنا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

٥ – في خبر (إنّ) في موضع واحد، في قوله تعالى: ﴿وإنّ كُلاًّ لَمّا لَيُوَفِّيَنّهم ربُّك أعمالَهم﴾ [هود: ١١١] بتشديد (لمّا).

٦ – في جواب (إن) الشرطيّة في ثلاثة مواضع: في قوله تعالى: ﴿وإنْ لم تَغفرْ لنا وتَرحمْنا لَنكونَنّ من الخاسرين﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وإنْ لم يَنتهوا عمّا يقولونَ لَيَمَسَّنّ الّذين كفروا منهم عذابٌ أليمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وإنْ قُوتِلْتم لَنَنْصُرَنّكم﴾ [الحشر: ١١].

٧ – في جواب (مَن) الشرطية في قوله تعالى: ﴿مَنْ عملَ صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلَنُحْيِيَنّهُ حياةً طيّبةً﴾ [النحل: ٩٧]. وفي جواب (مَن) المحتملة للشرطيّة في قوله تعالى: ﴿ذلك ومَنْ عاقبَ بمثل ما عوقبَ به ثمّ بُغِيَ عليه لَيَنصُرَنّه اللهُ﴾ [الحج: ٦٠].

٨ – في جواب (لو) الشرطية في قوله تعالى: ﴿كلاّ لو تعلمون علمَ اليقينِ لَتَرَوُنّ الجحيم﴾ [التكاثر: ٥ ـ ٦].

٩ – في موضع الفاعل في قوله تعالى: ﴿ثمّ بدا لهم مِن بَعدِ ما رأَوا الآياتِ لَيَسْجُنُنّه﴾ [يوسف: ٣٥].

١٠ – في جواب النداء في قوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا لَيَبْلُوَنّكم اللهُ بشيءٍ من الصيد تنالُه أيديكم﴾ [المائدة: ٩٤].

ج – قبل اللام المقترنة ب(إن) الشرطية (المسمّاة اللام الموطّئة) :

في نحو خمسة وثلاثين موضعاً، كقوله تعالى: ﴿ولئن أصابكم فضلٌ من الله لَيقولَنّ كأنْ لم تكنْ بينكم وبينه مودّةٌ يا ليتني كنت معهم﴾ [النساء: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿لئن أنجانا من هـذه لَنكونَنّ من الشاكرين﴾ [الأنعام: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿لئن آتيتنا صالحاً لَنكونَنّ من الشاكرين﴾ [الأعراف: ١٨٩].

د – قبل اللام المقترنة ب(سوف): في موضعين، في قوله تعالى: ﴿فلَسَوفَ تعلمـون﴾ [الشعراء: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿ولَسوفَ يَرضى﴾ [الليل: ٢١].

أقوال النحاة في المواضع السابقة

سأبدأ بعرض آراء الخليل وهي نفسها الآراء التي سجلها سيبويه في كتابه، لأن كتـاب سيبويه كان وما يزال عمدة المشتغلين بالنحو قديماً وحديثاً، ثم أنتقل إلى عرض آراء الرضيّ الأستراباذي التي ضمنها شرحه على كافية ابن الحاجب، لأنّ هذا الكتاب يعدّ جماعاً لماسبقه من كتب النحو، ولأنّ لصاحبه نزوعاً إلى الاجتهاد والتأمل والنظر، ثم أختـم آراء النحـاة القدماء بما أورده ابن هشام في كتابه الشهير مغني اللبيب، ذلك أن ابن هشام يمثّل محطّةً لابدّ من التوقف عندها في مسيرة النحو العربيّ.

وسألمّ إلمامةً خفيفةً بما سجّله المحدثون من المشتغلين بـالنحو فـي موضـوع القـسم المحذوف، ذلك لأن الكثرة الكاثرة من هؤلاء المحدثين لا يكادون يتجاوزون في مـصنفاتهم النحوية آراء القدماء.

آ ـ الخليل بن أحمد (١٧٠ هـ) **و سيبويه** (١٨٠ هـ):

قال سيبويه: (وسألتُه [أي سأل الخليل] عن قوله: لَتفعلَنّ، إذا جاءت مبتدأةً، ليس قبلهـا ما يُحلَفُ به، فقال: إنّما جاءت على نيّة اليمين وإنْ لم يُتَكلّم بالمحلوف به).[١]

وقال: (وسألتُه عن قوله عزّ وجلّ: ﴿ولئنْ أرسلنا ريحاً فرأوه مصفرّاً لَظَلّـوا مِـنْ بعـده يكفرون﴾ [الروم: ٥١] فقال: هي في معنى: لَيَفعلَنّ، كأنّه قال: لَيَظَلَّنّ، كمـا تقـول: واللهِ لا فعلتُ ذاك أبدا، تريد معنى: لا أفعل)[٢].

وقال: (وسألتُه عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وإذْ أخذ الله ميثاق النبيّين لَما آتيتُكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسولٌ مصدّقٌ لما معكم لَتؤمنُنّ به ولَتَنصُرُنّه﴾ [آل عمران: ٨١]، فقال: ما ههنـا بمنزلة الّذي، ودخلتْها اللامُ كما دخلت على إنْ حين قلت: والله لئن فعلتَ لأفعلَنّ، واللامُ الّتي في ما كهذه الّتي في إنْ واللامُ الّتي في الفعل كهذه الّتي في الفعل هنا. .... ومثل ذلـك: ﴿لَمَنْ تبعكَ منهم لأملأنّ﴾ [الأعراف: ١٨] إنّما دخلت اللامُ على نيّة اليمين. والله أعلمُ).[٣]

(١) الكتاب: ٣:١٠٦
(٢) الكتاب: ٣:١٠٨
(٣) الكتاب: ٣: ١٠٧ ــ ١٠٨.

وقال: (وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿وإنّ كلاًّ لمّا لَيُوفّيَنّهم ربّكَ أعمالَهم﴾ [هود: ١١١] فإنّ (إنّ) حرف توكيد، فلها لامٌ كلام اليمين، لذلك أدخلوها كما أدخلوها في ﴿إنْ كلُّ نفسٍ لَمّا عليها حافظٌ﴾ [الطارق: ٤]. ودخلت اللامُ في الفعل على اليمين، كأنّه قال: (إنّ زيداً لمّا والله لَيفعلَنّ)[١].

وقال: (وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ثمّ بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات لَيسجُنُنّه﴾ [يوسف: ٣٥] لأنّه موضع ابتداء، ألا ترى أنّك لو قلت: بدا لهم أيُّهم أفضلُ، لَحسُنَ كحسنه في (علمت)، كأنك قلت: ظهر لهم أهذا أفضلُ أم هذا؟)[٢].

وقال: (وزعم [أي الخليل] أنّه لا يحسن في الكلام (إنْ تأتني لأفعلَنّ) من قبَل أنّ (لأفعلَنّ) تجيءُ مبتدأة. ألا ترى أنّ الرجل يقول: لأفعلَنّ كذا وكذا. فلو قلت: إنْ أتيتني لأكرمنّك، وإنْ لم تأتني لأغمنّك، جازَ، لأنّه في معنى: لئن أتيتني لأكرمنّك ولئنْ لم تأتني لأغمنك، ولا بدّ من هذه اللام مضمَرةً أو مُظهَرةً لأنّها لليمين، كأنّك قلت: والله لئن أتيتني لأكرمنّك. فإنْ قلت: لئن تفعل لأفعلَنّ قبحَ، لأنّ (لأفعلَنّ) على أوّل الكلام، وقبح في الكلام أن تَعمل (إنْ) أو شيءٌ من حروف الجزاء في الأفعال حتّى تجزمه في اللفظ، ثمّ لا يكون لها جواب ينجزم بما قبله فهكذا جرى في كلامهم. ألا ترى أنه قال عزّ وجلّ: ﴿وإنْ لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقال عزّ وجلّ: ﴿وإلاّ تغفرْ لي وترحمني أكنْ من الخاسرين﴾ [هود: ٤٧]، لمّا كانت (إن) العاملة لم يحسن ألاّ يكون لها جوابٌ ينجزم بما قبله، فهذا الّذي يشاكلها في كلامهم إذا عملت)[٣].

ويتبيّن من أقوال سيبويه في المواضع السابقة أنّه ينقل عن الخليل تقدير القسم محذوفاً قبل الفعل المقترن باللام المؤكد بالنون، وقبل اللام الداخلة على (إن) الشرطية، وقبل اللام الداخلة على (مَن) الموصولة. ولعلّ سيبويه فيما أثبته في كتابه من وجوب تقدير القسم محذوفاً في تلك المواضع قد اختطّ طريقاً سار فيها النحاة والمفسّرون والمعربون من بعده، فحذوا حذوه، ونهجوا منهجه، وكأنّه كفاهم مؤونة التأمّل والنظر.

ب ـ الرّضيّ الإستراباذيّ (٦٨٦ هـ):

قال: (إذا تقدّم القسمُ أوّلَ الكلام ظاهراً أو مقدّراً، وبعده كلمة الشرط سواءٌ أكانت (إنْ) أو (لو) أو (لولا) أو أسماء الشرط، فالأكثرُ والأولى اعتبارُ القسم دون الشرط، فيُجعَل الجوابُ للقسم، ويستغنى عن جواب الشرط، لقيام جواب القسم مقامه. أمّا في (إنْ) فكقوله تعالى: ﴿لئن أُخرِجوا لا يَخرجون معهم ولئن قوتلوا لا يَنصرونهم﴾ [الحشر: ١٢]. وأمّا في (لو)

---

(١) الكتاب:٣: ١٠٩
(٢) الكتاب: ٣: ١١٠
(٣) الكتاب: ٣: ٦٥ ـ ٦٦

فكقوله تعالى: ﴿ولو أنّهم آمنوا واتّقوا لَمَثُوبةٌ مِنْ عند الله خيرٌ﴾ [البقرة:١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿لو تعلمون علم اليقين * لَتَرَوُنّ الجحيم﴾ [التكاثر: ٥ ـ ٦] أمّا أسماء الشرط فكقوله تعالى: ﴿وإذْ أخذَ اللهُ ميثاقَ النبيّين لَما آتيتُكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسولٌ مصدّقٌ لما معكم﴾ إلى قوله: ﴿لتؤمنُنّ به﴾ [آل عمران: ٨١] وقوله تعالى: ﴿لَمَنْ تبعك منهم لأملأنّ جهنّم﴾ [الأعراف: ١٨].(١)

وقال: (قوله [أي ابن الحاجب]: وتقديرُ القسم كاللفظ، أي القسمُ المقدَّر كالملفوظ به، سواءٌ أكان هناك لامٌ موطّئةٌ، كما في قوله: ﴿لئن أُخرِجوا﴾، أو لم يكن، كما في قوله: ﴿وإنْ أطعتموهم إنّكم لَمشركون﴾ [الأنعام: ١٢١]. وقال بعضهم(٢): إنّ قوله: ﴿إنّكم لَمشركون﴾ جواب الشرط، والفاء مقدّرٌ، ولم يُقدّر قسماً، وهو ضعيفٌ، لأنّ ذلك إنّما يكون لضرورة الشعر، كقوله:

مَنْ يفعلِ الحسنات اللهُ يشكرُها).(٣)

وهكذا يعدّ الرضيّ القسمَ المقدّر كالقسم المصرَّح به سواءٌ وُجدت اللام الموطّئة أم لم توجد، وهذا ما أشار إليه سيبويه من قبل بقوله: ((ولا بدّ من هذه اللام مضمرةً أو مظهرةً)).

ج – ابن هشام الأنصاريّ (٧٦١ هـ):

كرّر ابن هشام أقوال النحاة السابقين، فوقف عند اللام الموطّئة في سياق حديثه عن أقسام اللام، فقال: (الرابع: اللام الداخلة على أداة شرط للإيذان بأنّ الجواب بعدها مبنيٌّ على قسم قبلها لا على الشرط. ومن ثَمّ تُسمّى اللام المؤذِنة، وتسمّى اللامَ الموطِّئةَ أيضاً، لأنّها وطّأت الجواب للقسم، أي: مهدته له، نحو: ﴿لئن أُخرِجوا لا يَخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم لَيُوَلُّنّ الأدبار﴾ [الحشر: ١٢]. وأكثرُ ما تدخل على (إنْ)، وقد تدخل على غيرها، كقوله:

لَمتى صلحْتَ لَيُقْضَيَنْ لك صالحٌ ... ولَتُجْزَيَنّ إذا جُزِيتَ جميلا).(٤)

وأجاز تقدير اللام الموطّئة محذوفةً، فقال: (وقد تُحذَف مع كون القسم مقدَّراً قبل الشرط نحو: (وإنْ أطعتموهم إنّكم لَمشركون)، وقول بعضهم: ليس هنا قسمٌ مقدّرٌ، وأنّ الجملة الاسمية جواب الشرط على إضمار الفاء، كقوله:

مَنْ يفعلِ الحسنات اللهُ يشكرها(١)

(١) شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب: ٦: ٢٣٠
(٢) هو الفرّاء، انظر معاني القرآن١: ٦٥ ـ ١: ٦٧ ـ ٢: ١٣٠ ـ ١٣١.
(٣) شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب: ٦: ٢٣٨
(٤) مغني اللبيب: ٣: ٢٧٣

مردودٌ، لأنّ ذلك خاصٌ بالشعر، وكقوله تعالى: ﴿وإنْ لم يَنتهوا عمّا يقولون لَيَمَسَّنَّ﴾ [المائدة: ٧٣]، فهذا لا يكون إلاّ جواباً للقسم)).(٢)

وينكر أنّ تكون تلك اللام موطّئةً حيث يُربَط الجواب بالفاء وحيث يُجزَم الفعل في الجواب وحيث يُحذَف الجواب، قال: (وليست موطّئةً في قوله:

لئن كانت الدنيا عليّ كما أرى ... تباريحَ من ليلى فلَلْموتُ أرْوَحُ

وقوله:

لئن كان ما حُدِّثْتُه اليومَ صادقاً ... أصُمْ في نهار القيظ للشمس باديا

وقوله:

ألْمِمْ بزينبَ إنّ البينَ قد أفِدا ... قَلَّ الثواءُ لئنْ كان الرحيلُ غدا

بل هي في ذلك كلّه زائدةٌ كما تقدّمت الإشارة إليه. أمّا الأوّلان فلأنّ الشرط قد أُجيب بالجملة المقرونة بالفاء في البيت الأول، وبالفعل المجزوم في البيت الثاني، فلو كانت اللامُ الموطّئةَ لم يُجَب إلاّ القسم، هذا هو الصحيح. وخالف في ذلك الفرّاءُ، فزعم أنّ الشرط قد يجاب مع تقدّم القسم عليه. وأمّا الثالث فلأنّ الجواب قد حُذف مدلولاً عليه بما قبل (إنْ)، فلو كان ثَمّ قسمٌ مقدّرٌ لزم الإجحافُ بحذف جوابين).(٣)

ورأى أنّ جملة القسم إنْ لم تكن مذكورةً قبل (لأفعلَنّ) أو (لقد فعل) أو (لئِن فعل) وجب تقديرها، فقال: ((وحيث قيل: (لأفعلنّ) أو (لقد فعل) أو (لئن فعل) ولم يتقدّم جملةُ قسم فثَمّ جملةُ قسم مقدَّرة، نحو: (لأعذّبنّه عذاباً شديداً) [النمل: ٢١] الآية ﴿ولقد صدقكم اللهُ وعده﴾ [آل عمران: ١٥٢]، ﴿ولئن أُخرجوا لا يَخرجون معهم﴾ [الحشر: ١٢]. واختُلف في نحو: لَزيدٌ قائمٌ، ونحو: إنّ زيداً قائمٌ، أو لَقائمٌ، هل يجب كونه جواباً لقسم أو لا؟)).(٤)

د ـ آراء النحاة المحدثين :

لم يخالف النحاة المحدثون أقوال سابقيهم، فقدّروا القسم محذوفاً حيث قدّره من قبلهم.(٥) وقد تجد من بينهم من يضعّف تقدير القسم قبل اللام الواقعة في جواب (إن) الشرطية، مثال ذلك قول عباس حسن: ((بقي شيء آخر، ما نوع اللام في قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وإنْ لم تغفرْ لنا وترحمْنا لنكونَنّ من الخاسرين﴾ [الأعراف: ٢٣]، أهي اللام الداخلة على جواب قسم محذوف، كما يصرّح بهذا بعض المفسّرين مجاراةً للشائع بين النحاة. إنْ صحّ هذا

---

(١) سبقت الإشارة إلى أنّ هذا القول للفرّاء.

(٢) مغني اللبيب: ٣: ٢٧٦

(٣) مغني اللبيب: ٣: ٢٧٧ ــ ٢٧٨

(٤) مغني اللبيب: ٦: ٥١٣

(٥) انظر النحو الوافي: ٤: ٤٨٦، جامع الدروس العربية: ٣: ٢٦٥

الرأي كان قائماً على أساس من الحذف والتقدير والتأويل، وكان مساوياً في قوته اللغوية للرأي الآخر الذي يجيز دخول اللام في جواب (إن) الشرطية أحياناً، بل إنّ هذا الرأي أقوى، لابتعاده عن التأويل في القرآن من غير داعٍ. لكنّ كثرة النحاة ترتضي أنها اللام الداخلة على جواب القسم مستندين في هذا إلى حكم خاصّ من أحكام (إن) الشرطية، هو أنّها إذا وقع بعدها فعل الشرط مضارعاً مجزوماً بها كان من المستقبح مجيء لام اليمين في جوابها، فلا يستحسن أن يقال: إن تزرْني لأكرمنّك، لأنّ اللام تمنع (إنْ) من العمل مع أنه ظهر عملها في فعل الشرط. فإن كان فعل شرطها ماضياً - ويدخل في هذا المضارع المسبوق بـ(لم) - فإن عملها الجزم فيه لا يكون ظاهراً، فيجوز دخول لام اليمين في جوابها فيصحّ من غير قبح أن يقال: إن زرتني لأكرمنّك)).(١)

أقوال المفسّرين

لعلّ من المفيد أن تُصنَّف أقوال المفسّرين صنفين: أقوال المفسرين من أهل النحو، وأقوال المفسّرين من غير أهل النحو، ليلحظ القارئ ما بين الفريقين من تشابه أو اختلاف في التفسير.

آ ـ أقوال المفسّرين من أهل النحو:

١ ـ الزجّاج (٣١١ هـ) **وتفسيره** (**معاني القرآن وإعرابه**) :

يترجّح تفسيره بين التفسير اللغويّ للقرآن وإعرابه، ويكاد الإعرابُ يطغى على التفسير في بعض المواضع منه. ونراه في كتابه هذا يذهب إلى تقدير القسم قبل (لقد) في قوله تعالى: ﴿ولقد علموا لَمَنِ اشتراه ما له في الآخرة من خلاقٍ ولبئسَ ما اشترَوا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠٢]، فيقول: ((ودخول اللام في (لقد) على جهة القسم والتوكيد. وقال النحويون في ﴿لَمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق﴾ قولين:(٢) جعل بعضهم (مَنْ) بمعنى الشرط، وجعل الجواب ﴿ما له في الآخرة من خلاق﴾. وهذا ليس بموضع شرط ولا جزاء، ولكن المعنى: ولقد علموا الّذي اشتراه ما له في الآخرة من خلاق، كما تقول: والله لقد علمت للّذي جاءك ما له مِنْ عقل. فأمّا دخول اللام في الجزاء في غير هذا الموضع وفيمن جعل هذا الموضع موضع شرط وجزاء، مثل قوله: ﴿ولئن جئتَهم بآيةٍ لَيقولَنَّ الّذين كفروا﴾[الروم: ٥٨]، ونحو: ﴿ولئن أتيتَ الّذين أوتوا الكتاب بكلِّ آيةٍ ما تبعوا قبلَتك﴾[البقرة: ١٤٥]، فاللامُ الثانية هي لامُ القسم في الحقيقة، لأنك إنّما تحلفُ على فعلك لا على فعل غيرك في قولك:

(١) النحو الوافي: ٤: ٤٥٨ (الحاشية).
(٢) لم يذكر إلاّ قولاً واحداً هو جعل (مَنْ) شرطية، والقول الثاني هو جعلها موصولة، وإليه ذهب المؤلّف.

لئن جئتني لأكرمنّك. فزعم بعض النحويين أنّ اللام لمّا دخلت في أول الكلام أشبهت القسم فأجيبت بجوابه، وهذا خطأ، لأنّ جواب القسم ليس يشبه القسم، ولكن اللام الأولى دخلت إعلاماً أنّ الجملة بكمالها معقودة للقسم، لأنّ الجزاء وإن كان للقسم عليه، فقد صار للشرط فيه حظ، فلذلك دخلت اللامُ)).(1)

ويرفض قول من قال: إنّ (لئن) إذا وليها الفعل الماضي أشبهت (لو)، وأُجيبت بجوابها، فيقول: ((وقوله عزّ وجل: ﴿ولئن أتيتَ الّذين أوتوا الكتاب بكلّ آيةٍ ما تبعوا قبلتك﴾، زعم بعضُ النحويين(2) أنّ (لئن) أجيب بجواب (لو)، لأنّ الماضي وليها كما ولي (لو) فأجيب بجواب (لو)، ودخلت كل واحدة منهما على أختها. قال عزّ وجل: ﴿ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفرّاً لظلّوا من بعده يكفرون﴾ [الروم: ٥١]، فجرى مجرى: لو أرسلنا ريحاً. وكذلك قال الأخفش بهذا القول، قال سيبويه وجميع أصحابه: (إنّ معنى لَظلّوا من بعده يكفرون) لَيَظلَنّ. ومعنى (لئن) غير معنى (لو) في قول الجماعة، وإن كان هؤلاء قالوا إنّ الجواب متفق، فإنهم لا يدفعون أنّ معنى (لئن) ما يستقبل، ومعنى (لو) ماض. وحقيقة معنى (لو) أنها يمتنع بها الشيء لامتناع غيره، تقول: لو أتيتني لأكرمتك، أي: لم تأتني فلم أكرمك، فإنما امتنع إكرامي لامتناع إتيانك. ومعنى (إنْ) و (لئنْ) أنه يقع الشيء فيهما لوقوع غيره في المستقبل، تقول: إنْ تأتني أكرمك، فالإكرام يقع بوقوع الإتيان، فهذه حقيقة معناهما)).(3) بيدَ أنّه حين عرض لقوله تعالى: ﴿ولئن شئنا لنذهبَنّ بالّذي أوحينا إليك﴾ [الإسراء: ٨٦] شرح معنى (لئن) بمعنى (لو)، فقال: ((أي: لو شئنا لمحوناه من القلوب ومن الكتب حتى لا يوجد له أثر))(4).

ويذهبُ إلى تقدير القسم قبل الفعل المضارع المقترن باللام المؤكد بالنون في قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ في أموالكم وأنفسكم ولَتسمعُنَّ من الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الّذين أشركوا أذىً كثيراً﴾ [آل عمران: ١٨٦]، فيقول: (وقوله عزّ وجلّ: ﴿لَتُبلَوُنَّ في أموالكم وأنفسكم﴾ معناه لتختَبَرُنَّ، أي: تقع عليكم المحن، فيعلم المؤمن من غيره. وهذه النون دخلت مؤكدةً مع لام القسم. وقوله عزّ وجل: ﴿ولَتسمعُنَّ من الّذين أُوتوا الكتاب من قبلكم ومن الّذين أشركوا أذىً كثيراً﴾.(5)

٢ ـ الزمخشريّ (٥٣٨ هـ) وتفسيره (الكشاف عن حقائق التنزيل):

يلتزم الزمخشريّ في تفسيره تقدير القسم قبل الفعل المقترن باللام المؤكّد بالنون في نحو قوله تعالى: ﴿وإنّ منكم لَمَنْ لَيُبطّئَنّ﴾ [النساء: ٧٢]. قال: (واللامُ في (لَمَنْ) للابتداء بمنزلتها

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: ١: ١٨٦.
(2) هو الفرّاء، ذكر ذلك في معاني القرآن: ١: ٨٤ ،وذكر الأخفش في معاني القرآن١: ٣٤٢ أنّ ذلك تفسيرٌ للمعنى.
(3) معاني القرآن وإعرابه: ١: ٢٢٣ ــ ٢٢٤.
(4) معاني القرآن وإعرابه: ٣: ٢٥٨.
(5) معاني القرآن وإعرابه: ١: ٤٩٥ ــ ٤٩٦.

في قوله: ﴿إنّ الله لغفور﴾ [النحل: ١٨]، وفي (ليبطّئنّ) جواب قسم محذوف، تقديره: وإنْ منكم لَمنْ أقسم بالله لَيبطّئنّ، والقسم وجوابه صلة (مَنْ).[١] وقوله تعالى: ﴿الله لا إله إلاّ هو لَيجمعَنّكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ [النساء: ٨٧]. قال الزمخشريّ: (لا إله إلاّ هو) إمّا خبر المبتدأ، وإمّا اعتراض، والخبر (ليجمعنكم). ومعناه: الله واللهِ ليجمعنكم إلى يوم القيامة).[٢]

ودعا اللامَ التي تسبق المضارع المقترن باللام المؤكّد بالنون اللامَ الموطّئة سواء دخلت على (إن) الشرطيةِ أم على (مَنْ) الشرطية أم على (ما) الزائدة، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قال اخرج منها مذؤوماً مدحوراً لَمَنْ تبعك منهم لأملأنّ جهنّم منكم أجمعين﴾ [الأعراف: ١٨]، قال: (واللامُ في (لَمَنْ تبعك) موطّئةٌ للقسم، و(لأملأنّ) جوابه، وهو سدٌّ مسدّ جواب الشرط)[٣]. ولمّا عرض لقوله تعالى: ﴿إنّ الله يمسكُ السموات والأرضَ أنْ تزولا ولئنْ زالتا إنْ أمسكهما من أحدٍ من بعده إنّه كان حليماً غفوراً﴾ [فاطر: ٤١]، قال: ((و(إنْ أمسكهما) جواب القسم في (ولئنْ زالتا)، سدّ مسدّ الجوابين))[٤]. وفي قوله تعالى: ﴿وإنّ كلاً لَما لَيُوفّينّهم ربُّك أعمالهم﴾ [هود: ١١١]، قال: ((ليوفّينّهم) جواب قسم محذوف، واللامُ في (لَمَا) موطّئةٌ للقسم، و(ما) مزيدة. والمعنى: وإنّ جميعهم واللهِ ليوفّينّهم ربّك أعمالهم))[٥].

وكذلك عدَّ القسم مقدّراً قبل (لقد) في نحو قوله تعالى: ﴿لقد سمع الله قولَ الّذين قالوا إنّ الله فقيرٌ ونحن أغنياءُ سنكتب ما قالوا﴾ [آل عمران: ١٨١]، فقال: ((فإنْ قلتَ: كيف قال: (لقد سمع)، ثمّ قال: (سنكتب)، وهلاّ قيل: ولقد كتبنا، قلت: ذكرَ وجودَ السماع أوّلاً مؤكّداً بالقسم، ثمّ قال: (سنكتب) على جهة الوعيد))[٦].

٣ ـ أبو حيّان (٧٥٤ هـ) وتفسيره (البحر المحيط):

رأى أبو حيّان في تفسيره أنّ اللام في (لقد) هي لام التوكيد، وهي تشبه لام الابتداء، غير أنّه أجاز فيها وجهاً آخر، هو أن تكون واقعةً في جواب قسم محذوف، وذلك في قوله تعالى: ﴿ولقد علمتم الّذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٢٤٥]، قال: ((اللامُ في (لقد) هي لام التوكيد، وتسمّى لام الابتداء في نحو: (لَزيدٌ قائمٌ). ومن أحكامها أنّ ما كان في حيّز خبرها لا يتقدّم عليها إلاّ إذا دخلت على خبر (إنّ) على ما قرّر في النحو. وقد صنّف بعض النحويين

---

(١) الكشاف: ١: ٥٤١.
(٢) الكشاف: ١: ٥٥٠.
(٣) الكشاف: ٢: ٧١.
(٤) الكشاف: ٣: ٣١٠.
(٥) الكشاف: ٢: ٢٩٥.
(٦) الكشاف: ١: ٤٨٤.

كتاباً في اللامات ذكرها فيه وأحكامها. ويحتمل أن تكون جواباً لقسم محذوف، ولكنّه جيء [بها] على سبيل التوكيد لأنّ مثل هذه القصة يمكن أن يبهتوا في إنكارها، وذلك لما نال في عقبى أولئك المعتدين من مسخهم قردةً، فاحتيج في ذلك إلى التوكيد وأنّهم علموا ذلك حقيقةً))[1].

ورأى أنّ اللام في (لئن) موطّئةٌ للقسم، قال حين عرض لقوله تعالى: ﴿ولئن قُتلتم في سبيل الله أو متّم لمغفرةٌ من الله ورحمةٌ خيرٌ ممّا يجمعون﴾ [آل عمران: ١٥٧]: ((وأكّد ذلك بالقسم، لأنّ اللام في (لئن) هي اللامُ الموطّئة للقسم، وجواب القسم هو (لَمغفرة).[2] ولكنّه أنكر أن تكون اللام موطّئةً للقسم في قول الأعشى:

لئنْ مُنيتَ بنا عن غِبِّ معركةٍ لا تُلْفِنا عن دماء القوم ننتفلُ

فقال فيها: ((فاللامُ في (لئن) زائدةٌ، وليست موطّئةً لقسم قبلها، فلذلك جزم في قوله: (لا تُلفنا)، وقد احتجّ بهذا الفرّاء في زعمه أنّه إذا اجتمع القسم والشرط وتقدّم القسم ولم يسبقهما ذو خبرٍ أنّه يجوز أن يكون الجواب للقسم وهو الأكثر وللشرط. ومذهب البصريين يحتّم الجوابَ للقسم خاصّةً))[3].

وقدّر القسمَ في كلّ موضع دخلت فيها اللامُ على الفعل المضارع المؤكّد بالنون كما في قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلاّ هو لَيجمعنّكم إلى يوم القيامة﴾ [النساء: ٨٧][4] وقوله تعالى: ﴿وإنْ لم ينتهوا لَيمسَّنَّ الّذين كفروا منهم عذابٌ أليمٌ﴾ [المائدة: ٧٣][5] وقوله تعالى: ﴿لَتجدنَّ أشدَّ الناسِ عداوةً للذين آمنوا اليهود والّذين أشركوا﴾ [المائدة: ٨٢][6] وقوله تعالى: ﴿وإنّ كلاً لَما لَيوفّينّهم ربُّكَ أعمالهم﴾ [هود: ١١١][7].

ب ـ أقوال المفسّرين من غير أهل النحو

١ ـ الطبريّ: محمد بن جرير (٣١٠ هـ) وتفسيره (جامع البيان في تأويل القرآن):

أكثرُ اعتماد الطبريّ في تفسيره على الحديث الشريف وعلى المأثور من أقوال الصحابة والتابعين، ومع ذلك نجد له في مواضع من تفسيره التفاتات نحويةً، يذهب فيها مذهب أهل النحو من تحكيم القاعدة في التركيب القرآنيّ تحكيماً صارماً، فإذا هو يردّد أقوالهم ويصنع

(١) البحر المحيط: ١: ٢٤٥.
(٢) البحر المحيط: ٣: ٩٥، وانظر مثل ذلك في المصدر نفسه ٣: ٩٧ و ٤: ٤٤٠.
(٣) البحر المحيط: ٦: ٧٨
(٤) البحر المحيط: ٣: ٣٣٢
(٥) البحر المحيط: ٣: ٣٣٦
(٦) البحر المحيط: ٤: ٤
(٧) البحر المحيط: ٥: ٢٦٦ ـ ٢٦٧

صنيعهم في نحو قوله تعالى: ﴿ولقد علموا لَمَن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق﴾ [البقرة: ١٠٢]، فيقول: ((قال أبو جعفر [الطبريّ]: وأمّا قوله: (لَمَن اشتراه) فإنّ (مَنْ) في موضع رفع، وليس قوله: (ولقد علموا) بعامل فيها، لأنّ قوله: (ولقد علموا) بمعنى اليمين، فلذلك كانت في موضع رفع، لأنّ الكلام بمعنى: والله لَمَن اشترى السحر ماله في الآخرة من خلاق. ولكون قوله: (قد علموا) بمعنى اليمين حُقّقت بلام اليمين، فقيل: (لَمَن اشتراه) كما يقال: أقسمُ لَمن قام خيرٌ ممّن قعد، وكما يقال: قد علمتَ لَعمروٌ خيرٌ من أبيك. وأمّا (مَن) فهو حرف جزاء. وإنّما قيل (اشتراه) ولم يُقَلْ: يشتروه، لدخول لام القسم على (مَن). ومن شأن العربِ إذا أحدثت على حرف الجزاء لامَ القسم ألاّ ينطقوا في الفعل معه إلاّ بـ(فعل) دون (يفعل) إلاّ قليلاً كراهية أن يُحدثوا على الجزاء حادثاً وهو مجزوم، كما قال الله جلّ ثناؤه: ﴿لئن أخرجوهم لا يَخرجون معهم﴾ [الحشر: ١٢]. وقد يجوز إظهار فعله بعده على (يفعل) مجزوماً، كما قال الشاعر:

لئنْ تكُ قد ضاقت عليكم بيوتكم ... لَيعلمُ ربّي أنّ بيتيَ واسعُ))[(١)].

وعندما عرض لقوله تعالى: ﴿ولو أنّهم آمنوا واتّقوا لَمَثُوبةٌ من عند الله خيرٌ لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠٣] قال: (وقد زعم بعضُ نحويّي البصرة[(٢)] أنّ قوله: ﴿ولو أنّهم آمنوا واتّقوا لَمثوبةٌ من عند الله خيرٌ﴾ ممّا اكتفيَ بدلالة الكلام على معناه عن ذكر جوابه، وأنّ معناه: ولو أنّهم آمنوا واتّقوا لأثيبوا، ولكنه استغنى بدلالة الخبر على المثوبة عن قوله: لأثيبوا. وكان بعض نحويّي أهل البصرة ينكر ذلك، ويرى أنّ جواب قوله (ولو أنّهم آمنوا واتّقوا) (لمثوبة)، وأنّ (لو) إنّما أجيبت بالمثوبة، وإنْ كان أُخبر عنها بالماضي من الفعل لتقارب معناه من معنى (لئن) في أنّهما جزاءان، فإنّهما جوابان للإيمان. فأدخل جواب كلّ واحدةٍ على صاحبتها، فأجيبت (لو) بجواب (لئن) و(لئن) بجواب (لو) لذلك، وإن اختلفت أجوبتهما. فكانت (لو) من حكمها وحظّها أن تجاب بالماضي من الفعل، وكانت (لئن) من حكمها وحظّها أن تجاب بالمستقبل من الفعل، لما وصفنا من تقاربهما، فكان يتأوّل معنى قوله: (ولو أنّهم آمنوا واتّقوا): ولئن آمنوا واتّقوا لمثوبةٌ من عند الله خيرٌ)[(٣)].

ورجّح أن تكون اللامُ موطّئةً للقسم في قوله تعالى: ﴿ولَمَن صبرَ وغفرَ إنّ ذلك لَمِنْ عزم الأمور﴾ [الشورى: ٤٣]، قال: ((واختلف أهل العربية في وجه دخول (إنّ) في قوله: (إنّ ذلك لمن عزم الأمور) مع دخول اللام في قوله: (ولمن صبر وغفر)، فكان نحويُّ البصرة

(١) تفسير الطبري: ٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢
(٢) هو الأخفش، انظر معاني القرآن ١: ٣٤٢
(٣) تفسير الطبريّ ٢: ٤٥٨

يقول في ذلك: أمّا اللامُ التي في قوله: (ولمن صبر وغفر) فلام الابتداء، وأمّا (إنّ ذلك) فمعناه ــ والله أعلم ــ إنّ ذلك منه من عزم الأمور. وقال: قد تقول: مررت بالدار الذراعُ بدرهم، أي: الذراع منها بدرهم، ومررت ببرّ قفيزٌ بدرهم، أي: قفيزٌ منه بدرهم. قال: وأمّا ابتداء (إنّ) في هذا الموضع فمثل: ﴿قل إنّ الموت الذي تفرّون منه فإنّه ملاقيكم﴾ [الجمعة: ٨] يجوز ابتداء الكلام، وهذا إذا طال الكلام في هذا الموضع. وكان بعضهم يستخطئ هذا القول، ويقول: إنّ العرب إذا أدخلت اللام في أوائل الجزاء أجابته بجوابات الأيمان: بـ(ما) و(لا) و(إنّ) واللام. قال: وهذا من ذاك. قال: ولو قال: لئن قمتَ إني لقائمٌ، لجاز، ولا حاجة به إلى العائد، لأنّ جواب اليمين قد يكون فيه العائد وقد لا يكون. ألا ترى أنّك تقول: لئن قمت لأقومَنّ، ولا أقوم، وإني لقائمٌ، فلا تأتي بعائد. قال: وأمّا قولهم: مررت بدارٍ الذراعُ بدرهمٍ وببرٍّ قفيزٌ بدرهمٍ، فلا بدّ من أنْ يتّصل الأوّلُ بالعائد. وإنّما يُحذَفُ العائدُ فيه لأنّ الثاني تبعيضٌ للأوّل، مررتَ ببرٍّ بعضُه بدرهم، وبعضُه بدرهم. فلمّا كان المعنى التبعيضَ حُذف العائدُ. وهذا القول الثاني عندي أولى بالصواب للعلل التي ذكرناها).[1]

٢ ـ البغويّ: الحسين بن مسعود (٥١٦ هـ) وتفسيره (معالم التنزيل):

يلتزم البغويّ تقدير القسم قبل الفعل المضارع المؤكّد بالنون المقترن باللام، قال: ((قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلاّ هو لَيجمعَنّكم﴾ [النساء: ٨٧] اللامُ لامُ القسم، وتقديره: والله لَيجمعَنّكم في الموت وفي القبور إلى يوم القيامة)).[2] وقال في قوله تعالى: ﴿وإنْ كلاًّ لَما لَيُوفّيَنّهم ربّك أعمالهم﴾ [هود: ١١١]: ((وقيل: (ما) بمعنى (مَنْ)، تقديره: لَمَنْ لَيُوفّيَنّهم، واللامُ في (لَما) لامُ التأكيد التي تدخل على خبر (إنّ)، وفي (ليوفينهم) لامُ القسم، والقسمُ مضمرٌ، تقديرُه: والله لَيُوفّيَنّهم ربُّك أعمالهم، أي جزاءَ أعمالهم)).[3]

٣ ـ القرطبيّ: محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١ هـ) وتفسيره (الجامع لأحكام القرآن):

يرى القرطبيّ أنّ كلّ لام بعدها نون مشدّدة في المضارع هي لام واقعة في جواب القسم، قال: ((قوله تعالى: ﴿لا إله إلاّ هو لَيجمعَنّكم إلى يوم القيامة لا ريبَ فيه ومَنْ أصدقُ من الله حديثاً﴾ [النساء: ٨٧]، قوله تعالى: ﴿لا إله إلاّ هو﴾ ابتداءٌ وخبرٌ. واللامُ في (ليجمعنّكم) لامُ

(١) تفسير الطبريّ ٢١: ٥٥١
(٢) تفسير البغويّ ٢: ٢٥٨
(٣) تفسير البغويّ ٤: ٢٠٣

القسم. نزلت في الذين شكّوا في البعث، فأقسم الله تعالى بنفسه. وكلُ لامٍ بعدها نون مشدّدة فهو لام القسم)).[1]

وأجاز في قوله تعالى: ﴿لَمَنْ تبعكَ منهم لأملأنّ جهنّم منكم أجمعين﴾ [الأعراف: ١٨] أن تكون اللام الأولى موطّئة للقسم، قال: ((اللامُ لامُ القسم، والجوابُ (لأملأنّ جهنم). وقيل: (لَمَنْ تبعك) لام توكيد، (لأملأنّ) لام قسم)).[2]

أقوال المعربين

جرى معربو القرآن الكريم على تقدير القسم في مواضع كثيرة، نجد ذلك عند أبي جعفر النحّاس (٣٣٨ هـ) في كتابه إعراب القرآن، مثال ذلك إعرابه اللام في (ليبطّئن) لام القسم المقدّر في قوله تعالى: ﴿وإنّ منكم لَمَنْ لَيُبَطِّئَنّ﴾ [النساء: ٧٢]، قال: ((اللامُ الأولى لامُ التوكيد والثانية لامُ القسم و(مَنْ) في موضع نصب، وصلتها (ليبطّئنّ)، لأنّ فيه معنى اليمين، والخبر (منكم))).[3] ونجد ذلك أيضاً عند أبي البقاء العكبريّ (٦١١ هـ) في كتابه إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، قال في قوله تعالى: ﴿ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع﴾ [البقرة: ١٥٥]: ((قوله تعالى: (ولنبلونّكم) جواب قسم محذوف))[4]. غير أن العكبريّ لم يقدّر القسم محذوفاً إلاّ قبل اللام الداخلة على المضارع المؤكّد بالنون كما في المثال السابق، ومع اللام الموطّئة الداخلة على (إن) الشرطية كما في قوله تعالى: ﴿ولئن أتيتَ الذين آمنوا بكلّ آية ما تبعوا قبلتك﴾ [البقرة: ١٤٥]، قال: ((قوله تعالى: (ولئن أتيت) اللام موطّئة للقسم، وليست لازمة بدليل قوله: ﴿وإنْ لم ينتهوا عمّا يقولون﴾ [المائدة: ٧٣])).[5] وأمّا في غير هذين الموضعين فلا يقدّر القسم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وإنْ أطعتموهم إنّكم لمشركون﴾ [الأنعام: ١٢١]، قال: (قوله تعالى: (إنّكم لمشركون) حذف الفاء من جواب الشرط، وهو حسن، إذْ كان الشرط بلفظ الماضي، وهو هنا كذلك، وهو قوله: (وإنْ أطعتموهم)).[6] وهذا الإعراب موافقٌ لرأي الفرّاء لأنه يجيز حذف الفاء من جواب الشرط في غير ما ضرورة، وهو مخالفٌ لرأي سيبويه والرضيّ وابن هشام، لأنّهم لا يجيزون حذف الفاء إلاّ في الضرورة.[7]

(١) تفسير القرطبيّ ٥: ٣٠٥
(٢) تفسير القرطبيّ ٧: ١٧٦
(٣) إعراب القرآن للنحاس: ٣٠٨.
(٤) إملاء ما منّ به الرحمن ١: ٦٩.
(٥) إملاء ما منّ به الرحمن ١: ٦٨.
(٦) إملاء ما منّ به الرحمن ١: ٢٦٠.
(٧) انظر الكتاب ٣: ٦٥ ــ ٦٦ ومعاني الفرّاء ١: ٦٥ وشرح الرضيّ ٦: ٢٣٨ والمغني ٣: ٢٧٦.

تحليل ومناقشة

الأصلُ في تقدير عنصر محذوف من الجملة أو التركيب احتياجُ المعنى إليه وعدمُ استواء الدلالة إلاّ به ووجودُ القرينة المعيّنة له، ولن تجد في جميع المواضع التي قدّر النحاةُ فيها قَسَماً محذوفاً حاجةً معنويّةً إلى ذلك التقدير. ثمّ إنّ للقَسَم شأناً خاصّاً يحول بينه وبين تقديره محذوفاً في الكلام، ذلك أنّ القسم يمثّل شيئاً من ثقافة الأمة وتقاليدها وقيمها الروحية، فلا يقسم المتكلم إلاّ بما يعظّمه، ولقد كان من تعظيم القسم أنْ حَدَّ الإسلامُ للحنث بالقسم عقوبةً يكفّر بها المُقْسِمُ عن حنثه بيمينه، ومن هنا لا يستطيع أحد أن يتأوّل على لسان أحد قسماً لم ينطق به. هذا هو القول فيما يتّصل بالمعنى والدلالة، وأمّا القول فيما يتّصل بالقرينة، فقد اعتمد النحاة على ثلاث قرائن لفظية سوّغت لهم تقدير القسم. القرينةُ الأولى: اللامُ سواءً أكانت موطّئةً للقسم ــ بحسب زعمهم ــ أم رابطةً لجواب القسم داخلةً على المضارع المؤكّد بالنون أو على (قد) أو على (سوف). والقرينةُ الثانية: تجرّد جواب الشرط من الفاء حيث يجب أن يقترن بالفاء كما في قوله تعالى: ﴿وإنْ أطعتموهم إنّكم لَمشركون﴾. والقرينةُ الثالثة: امتناعُ المضارع من الجزم في جواب الشرط الجازم كما في قوله تعالى: ﴿ولئنْ خرجتم لا يخرجون معكم﴾.

واعتمد النحاة فيما ذهبوا إليه على حجج عقلية محضة، فلقد وضعوا قاعدةً لوجوب توكيد المضارع بالنون تقول: يجب توكيد المضارع بالنون إذا وقع جواباً للقسم وكان مقترناً باللام، فلمّا رأوا المضارع مؤكّداً بالنون مقترناً باللام من غير أن يسبق بالقسم قدّروا قسماً محذوفاً لتسلم لهم قاعدتهم، ولمّا رأوا اللامَ المؤكّدة الداخلة على أداة الشرط يكثر أن يجيء جواب الشرط بعدها فعلاً مضارعاً مؤكّداً بالنون مقترناً باللام جعلوها مؤذنةً بقسم مقدّر محذوف، وسمّوها اللامَ الموطّئة للقسم. وكانوا قد أوجبوا اقتران جواب الشرط بالفاء في مواضع مخصوصة، فلمّا رأوا جواب الشرط خالياً من الفاء في بعض هذه المواضع خرّجوا هذه الظاهرة على أنّ الجواب للقسم لا للشرط وزعموا أنّ ثمّةَ قسماً محذوفاً، وسلّموا أنّ تقدير الفاء في جواب الشرط لا يصحّ إلاّ في ضرورة الشعر. واستقرّ عندهم أن المضارع يجزم في جواب الشرط الجازم، فلمّا رأوا المضارع في هذا الموضع غير مجزوم علّلوا ذلك بوقوعه جواباً للقسم المحذوف المقدّر لأنّ المضارع لا يُجزَم في جواب القسم. وأمّا اللام الداخلة على (قد) وعلى (سوف) فقد أوجب بعض النحاة أن تكون اللام الواقعة في جواب القسم للخروج من شبهة كونها لامَ الابتداء. وهكذا جرى النحاة في تقديرهم للقسم على استنباط علل ذهنيّة للخروج من اضطراب قاعدة قعّدوها أو للتخلّص من تخلّف أصلٍ أصّلوه. صعبَ عليهم أن يعيدوا النظر في قواعدهم أو أنْ يُفرّعوا عليها قواعد أخرى واستثناءات

تجعلها أكثر دقةً وألصق بواقع اللغة وروحها، فذهبوا إلى ادّعاء قسم محذوف يحفظ لهم قواعدهم، ويغنيهم عن تعديلها أو تغييرها.

وإنّك لترى أنّ الحجج التي احتجّ بها النحاة على وجود قسم محذوف كلّها حججٌ مجتلبةٌ لخدمة صناعتهم النحوية ليس غير، ولقد كان في وسعهم أن يتجنبوا تقدير القسم لو تخلّوا عن صرامة تمسّكهم بحرفية قواعدهم. ولو سلّموا أنّ المضارع يجيء مؤكّداً بالنون مقترناً باللام في غير جواب القسم لَما احتاجوا إلى تقدير القسم، ولهان عليهم أن يقولوا: إنّ اللام في ذلك المضارع هي لام التوكيد فحسب. ولو قبلوا أن الفاء الرابطة لجواب الشرط يمكن حذفها عندما يكون السياق كاشفاً عن معنى السببية لحسُنَ عندهم أن تكون جملة (إنّكم لمشركون) جواباً للشرط لا للقسم في قوله تعالى: ﴿وإنْ أطعتموهم إنّكم لمشركون﴾. ولو رأوا أنّ اللام التي سمّوها الموطئة هي لام للتوكيد تأتي في مطلع الجملة لتسم الجملة من أول الأمر بالتوكيد وليست دالّةً على قسم محذوف لسهل عليهم أن يسمّوها لام التوكيد وألاّ يجعلوا الفعل المضارع الذي قد يأتي بعدها مؤكّداً بالنون جواباً لذلك القسم المتوهَّم، ولعدّوا الجواب حينئذ للشرط لا للقسم في نحو قوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنّكم﴾ [إبراهيم: ٧]، ولحملوا الشواهد الشعرية التي جاء فيها المضارع مجزوماً في الجواب بعد اللام الداخلة على (إن) الشرطية على الأصل فيها ولم يحملوها على الشذوذ، نحو قول الأعشى:[١]

لئنْ مُنيتَ بنا عن غِبِّ معركةٍ ... لا تُلْفِنا عن دماء القوم ننتقلُ

ونحو قول الآخر:[٢]

لئنْ كان ما حُدِّثْتُهُ اليومَ صادقاً ... أصُمْ في نهار القيظ للشمس باديا

والعجب من صنيع النحاة البصريين حين قدّروا اللام الموطّئة للقسم محذوفةً تجنّباً لتقدير الفاء الرابطة لجواب الشرط في نحو قوله تعالى: ﴿وإنْ أطعتموهم إنّكم لخاسرون﴾.

وأمّا لام (قد) و (سوف) فقد أبانت عن نفسها لبعض النحاة أنّها لام التوكيد فحسب، وأنّ تقدير القسم قبلها تكلّف لا مسوّغ له.[٣]

وهكذا نستطيع أن نقول مطمئنّين: إنّ تقدير القسم في الكلام لم يكن تلبيةً لنداء الدلالة ولا استجابةً لحاجة المعنى، بل كان مطلباً للصناعة النحوية فحسب. ولو تأمّلت جميع المواضع التي يقدّر النحاةُ فيها القسمَ محذوفاً، لم تجد ذلك القسم قد أضاف إلى الكلام دلالةً لم تكن فيه قبل التقدير. إنّ معنى التوكيد قائمٌ مع اللام الموطّئة ومع اللام الرابطة ومع اللام الداخلة على

---

(١) ديوانه: ق٦ ص٦٣ وفيه:لم تلفنا، ولا شاهد فيه حينئذ،وما اثبتّه هو رواية ابن عقيل في شرحه على الألفية ٢: ٣٨٣.

(٢) معاني للفرّاء ١: ٦٧ - ٢: ١٣١.

(٣) انظر الجنى الداني: ١٢٥ ــ ١٢٦.

(قد) و(سوف) قبل تقدير القسم، فأيّ حاجة معنويّة لتقدير القسم؟ صحيحٌ أنّ القسم الملفوظ يجتمع مع اللام الرابطة أو مع (إنّ) أو مع (لقد) فيكون في الكلام توكيدان: توكيد تلك الأدوات وتوكيد القسم، فلا تكون وظيفة القسم حينئذٍ زيادة التوكيد فحسب، بل القسمُ حينئذٍ يفيد بلفظه الدلالةَ على عظم التوكيد. وعلى كلّ حالٍ فإنّ التوكيد لمّا كان معنىً أسلوبياً زائداً على المعنى الأصليّ للجملة لم يصحَّ أن يقدّر محذوفاً، لأنّ المعاني الأسلوبية لا بدّ أن يكون لها في الكلام أدوات ظاهرة، ولستُ أعلم أنّ في الأدوات الأسلوبيةِ ما يصحّ أن يقدَّر محذوفاً إلاّ همزة الاستفهام وهمزة النداء لاختزال صوت الهمزة ولدلالة الأداء عليها في سياق الاستفهام وسياق النداء، وأمّا القسمُ بجملته فهو ليس من الأدوات وإنْ اشترك مع أدوات التوكيد في إفادة التوكيد، وهو بعدُ ليس بينه وبين الهمزة في اختزال الصوت أدنى نسب. ويكون الأمرُ أعظمَ حين يُدَّعى أنّ القسم محذوف مقدّر في القرآن الكريم، ممّا يكون معه تقديرُ قَسَمٍ لا دليل عليه من المعنى واجتلابُ لفظ يستغني عنه فهمُ النصّ القرآنيّ. ولا ينقضي العجب من مفسّري القرآن الكريم ومعربيه إذْ يلجؤون إلى هذا التقدير وهم يعلمون أنّ اليمين عند الفقهاء لا ينعقد إلاّ بلفظ يفصح عنه، فكيف يسمحون لأنفسهم أنْ يقدّروا اليمين في القرآن الكريم وليس بين يديهم لفظ حاملٌ لمعناه ؟!

لا ينبغي أن يظنّ أنّ هذه المقالة تهدم أصلاً من أصول النحو أو تزري بأحدٍ من أهله، معاذ الله أن يكون هذا هو الغرض، إنّما الغايةُ أن يتوجّه المشتغلون بالنحو إلى إدامة النظر في صنيع أولئك العظماء من الأجداد ومراجعة ما سطّروه، لعلّهم بذلك ييسّرون عسيراً أو يجلون غامضاً أو يزيلون إشكالاً، ولعلّ هذا النحو ينزع عنه شوائب علقت به في مسيرته الطويلة، فيكون حينئذ أقربَ من الأفهام وأحبَّ إلى النفوس.

واللهُ من وراء القصد.

المصادر والمراجع

ـ إعراب القرآن: لأبي جعفر أحمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، عالم الكتب ـ مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

ـ إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبريّ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

ـ البحر المحيط: لأبي حيّان الأندلسيّ، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

ـ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبيّ): لمحمد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، دار الكتب المصرية، ١٩٤٦م.

ـ جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبريّ): لأبي جعفر محمد بن جرير الطبريّ، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠م.

ـ جامع الدروس العربية: للشيخ مصطفى الغلاييني، مراجعة الدكتور محمد أسعد النادريّ، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ١٩٩٨م.

ـ الجنى الداني في حروف المعاني: للحسن بن قاسم المرادي، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.

ـ ديوان الأعشى: دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

ـ شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب: لرضيّ الدين محمد بن الحسن الإستراباذيّ، شرح وتحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

ـ الكتاب: لسيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.

ـ الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله بن محمود الزمخشريّ، دار المعرفة، بيروت.

ـ معالم التنزيل (تفسير البغويّ): لأبي محمد الحسين بن مسعود البغويّ، تحقيق محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ١٩٩٧م.

ـ معاني القرآن: للأخفش سعيد بن مسعدة، تحقيق الدكتور عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

ـ معاني القرآن وإعرابه: لإبراهيم بن السريّ الزجّاج، شرح وتحقيق الدكتور عبد الجليل عبده الشلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

ـ معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، تحقيق محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠م.

ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لابن هشام الأنصاريّ، تحقيق الدكتور عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى، الكويت، ٢٠٠٠م.

ـ النحو الوافي: لعبّاس حسن، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة.

اعتراضات البغدادي النحوية في كتابه (خزانة الأدب) على العيني في كتابه (المقاصد النحوية)

د. هزاع سعد المرشد(*)

المقدمة:

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على أشرفِ المرسلين، وبعدُ

يعرِّف صاحبُ القاموسِ المحيطِ (الاعتراض): «أنه المنعُ، والأصلُ فيه أنَّ الطريقَ إذا اعترضَ فيه بناءٌ أو غيرُهُ منعَ السابلةَ من سلوكِهِ» وجاء في اللسان في مادة (عَـرَضَ): «اعترضَ الشيءُ دون الشيءِ حالَ دونه». وعلى المفهوم اللغوي نشأ المفهومُ الاصطلاحي للاعتراضِ في النحو وهو: اختلافٌ يجري بينَ نحويينِ أو أكثر في مسألةٍ نحويةٍ يكثر فيها الخلافُ.

وقد شاعَ الاعتراضُ بين النُحاةِ، فَمِنْ أشهرِ مَنْ كتبَ فيه أبو علي الفارسيُّ في كتابه (الإغفال) الذي اعترضَ فيه على الزجاج في كتابه (معاني القرآن وإعرابه) ممّا حدا بابن خالويه أن ينتصرَ للزجّاج في كتابه (الهاذور) في الردِّ على هذا الاعتراضاتِ، ويُعَدُّ كتابُ (الإنصاف في مسائل الخلاف) لابن الأنباري علامةً مضيئةً في هذا الجانب.

(*) الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها بكلية التربية الأساسية الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب ـ الكويت

ومَن هؤلاءِ النحاةِ البغداديُّ فقد اعترضَ في كتابه (خزانة الأدب) على العينيِّ في كثيرٍ من مسائلِ النحوِ احتواها كتابُهُ (المقاصد النحوية)؛ ولكثرةِ هذه الاعتراضاتِ وتشعبِها اخترت بعضَها موضوعاً لبحثي:

وقد واجهتني صعوباتٌ في البحث، من أهمِّها أنَّ موضعَ الاعتراضِ لا يكونُ في موضع الشاهدِ، بل يكونُ في موضعٍ آخرَ لم يتكلَّمْ عليه النحويونَ، فمثلاً الشاهدُ:

لا تجزعي إنْ منفسٌ أهلكتُه ... وإذا هلكتُ فعند ذلك فاجزعي

استشهدَ به النحاةُ في بابِ الاشتغالِ على أنَّ (منفسٌ) في رواية الرفعِ فاعلٌ لفعلٍ محذوفٍ يفسِّرُهُ الفعلُ المذكور بعدَهُ، غيرَ أنَّ اعتراضَ البغداديِّ لم يكنْ في موطنِ الشاهد، وإنَّما في روايةِ العينيِّ (فإذا) مكان (وإذا)، وهذا الاعتراضُ لم يلتفتْ إليه مَنْ استشهدَ بالبيت لأن نظره كان موجهاً إلى موضع الشاهد فيه.

وعلى هذه الصعوبةِ نجمتْ صعوبةٌ أخرى، وهي أنَّ أكثَر اعتراضاتِ البغدادي لم تشتهرْ في الكتبِ النحويةِ، فبعضُ هذه الاعتراضاتِ لم أجدْها إلاَّ في قليلٍ من المصادرِ والمراجعِ.

وقد نظمتُ هذه الاعتراضاتِ في مسالكَ أربعةٍ، هي:

المسلك الأول: الاختلاف في التوجيه النحوي.

المسلك الثاني: القصور في فهم المعنى.

المسلك الثالث: صحة الرواية.

المسلك الثالث: الخطأ في العزو.

ومن الله العون والسداد

المسلك الأول: الاختلاف في التوجيه النحوي:

لتعدّدِ التوجيه النحويِّ في المسألة الواحدِ أثرٌ واضحٌ، في الخلافِ النحويِّ، وأرجعِ الباحثون نشوءَه إلى أسبابٍ كثيرة، منها: تعددُ الرواياتِ في البيتِ الواحدِ، واختلافُ الرواياتِ، وقد تعقّبَ البغداديُّ العينيَّ في توجيهاتهِ النحويةِ على كثيرٍ من الشواهد، وهذه بعضٌ منها:

١ ــ أعربَ العينيُّ (لأوْجَلُ) في قول الشاعرِ:

لَعَمْرُكَ ما أدري وإنِّي لأوْجَلُ ... على أيِّنا تعدُو المنيَّةُ أوَّلُ[١]

(١) لمعن بن أوس المزني في شرح الحماسة للمرزوقي ص ١١٢٦، وأمالي ابن الشجري ٢/٧٤، ٦٠٠.

فعلاً مضارعاً، قالَ: «لأَوْجَلُ، أي: لأخاف، من وَجِلَ يَوْجَلُ»[١] ولم يرتضِ البغداديُّ هذا الإعرابَ مُعرباً (لأَوْجَلُ) اسماً لا فعلاً، ومعناه: خائفٌ[٢]، أي أنَّ (لأَوْجَلُ) بمعنى (وَجِلٌ) خرجَ من وزنِ اسم التفضيلِ إلى الوصفيةِ، وهو مذهبُ أكثرِ النحويين[٣] الذين نصُّوا على أنَّ (أَفعَل) يقعُ على وجهين[٤]:

أحدهما: أنْ يكونَ للتفضيلِ، نحوُ: هذا أَفضلُ من زيدٍ، وأَكبرُ من عبدِ اللهِ، ويشترطُ أنْ تأتيَ معه (مِنْ) كما مُثِّلَ، أو الألفِ واللامِ، نحو: الأصغرِ والأكبرِ.

والآخر: أن يخرجَ من باب التفضيل إلى الوصفيَّة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[٥] قال أبو حيَّانَ: «وليست (أهونُ) أفعلَ تفضيلٍ؛ لأنه لا تفاوتَ عند الله في النشأتينِ: الإبداء والإعادةِ، فلذلك تأوَّله ابن عباسٍ والربيعُ بن خيثم أنَّهُ بمعنى: هَيِّن»[٦] وكقولنا في الآذانِ: الله أكبرُ، بمعنى: كبيرٌ، وكالبيتِ السَّابقِ فقد جاءَ (أَوْجَلُ) بمعنى: وَجِل.

وأرى أنَّ ما قالهُ العينيُّ والبغداديُّ جائزانِ عندي، فـ(أَوْجَلُ) يجوزُ أنْ يكونَ وصفاً كما ذهبَ إليه أغلبُ النُّحاة، ويجوزُ أنْ يكونَ فعلاً مضارعاً مبدوءاً بهمزةِ المتكلم؛ لأنَّ المعنى لا يأباهُ، يقولُ السيوطيُّ: «... إنه في بعضِ الأماكنِ اختُلِفَ في الكلمةِ هل هي فعلٌ أو اسمُ تفضيلٍ كقوله:

لعمركَ ما أدري وإنِّي لأَوْجَلُ ... على أيِّنا تعدُو المنيَّةُ أوَّلُ»[٧]

وأعربَها الفيومي أحدُ شرَّاحِ شذورِ الذهب فعلاً مضارعاً[٨]، ومنَ المعاصرينَ الشيخُ الجليلُ محمدُ محيي الدين عبد الحميد في أحد قوليه[٩].

٢ ـ ذهبَ العينيُّ إلى أنَّ الفعلَ (قَضَى) في قول عبيد اللَّه بن قيس الرقيَّات:

كي لِتَقْضِيَني رقيَّةُ ما ... وَعَدَتْنِي غيرَ مختلَسِ[١٠]

---

(١) المقاصد النحوية للعيني ٣/٤٤٠، واللام هي لام التوكيد المزحلقة.

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ٨/٢٩٠.

(٣) الكامل للمبرد ص ٨٧٦ .

(٤) المقتضب للمبرد ٣/٢٤٥ – ٢٤٦ .

(٥) سورة الروم آية (٢٧).

(٦) البحر المحيط ٧/١٦٩.

(٧) الأشباه والنظائر للسيوطي ٤/٤٧٩.

(٨) شرح شواهد شذور الذهب للفيومي ص ٧٥.

(٩) حاشية شرح شذور الذهب لابن هشام ص١٠٣، وشرح قطر الندى لابن هشام ص٣٠.

(١٠) ديوانه ص١٦٠، وهمع الهوامع للسيوطي ١/١٨٤.

متعدٍّ إلى مفعولينِ، أحدُهما: ياءُ المتكلِّم، والآخرُ: (ما) سواءٌ أكانتَ موصولةً، بمعنى: الذي وعدتني إيّاهُ، أم مصدريةً، بمعنى: وعدَها[1]. واعترضَ البغداديُّ على قولِه بأنَّهُ محتاجٌ إلى أنْ يُثبتَ (قَضَى) متعدياً إلى مفعولينِ، ولا سبيلَ إليه إلا بتضمين، وهو غيرُ مقيسٍ[2].

وجهُ الاعتراض بينَ العالمينِ إذاً هو هل يتعدَّى الفعل (قَضَى) إلى مفعولينِ، ويحسنُ قبلَ الفصلِ بينَ الاعتراضين الإلمامُ بمعاني (قَضَى) وهي[3]:

أ- كَتَبَ، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[4].
ب- أدَّى، نحوُ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ ﴾[5].
ج- أتَمَّ، ومثالُهُ قولُهُ تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ﴾[6].
د- عَهِدَ، وفي التنزيل ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾[7].
ه- فَعَلَ، كقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾[8].
و- فَصَلَ، نحوُ قوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ﴾[9].
ز- وَجَبَ، قالَ سبحانه: ﴿ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[10].
ح- خَلَقَ وصَيَّرَ، كقوله تعالى:﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾[11].

فـ(سبعَ) هنا تعربُ حالاً إذا كانَ الفعلُ (قَضَى) بمعنى (خَلَقَ) وتعربُ مفعولاً ثانياً إذا كان بمعنى (صَيَّرَ) [12].

(١) المقاصد النحوية للعيني ٣٨٠/٤.
(٢) خزانة الأدب للبغدادي ٤٩٠/٨.
(٣) الوجوه والنظائر للدامغاني ١٣٦/٢ – ١٣٧ .
(٤) سورة البقرة آية ١١٧.
(٥) سورة البقرة آية ٢٠٠.
(٦) سورة الأحزاب آية ٢٣.
(٧) سورة الحجر آية ٦٦.
(٨) سورة عبس آية ٢٣.
(٩) سورة الزمر آية ٧٥.
(١٠) سورة يوسف آية ٤١.
(١١) سورة فصلت آية ١٢.
(١٢) البحر المحيط لأبي حيّان ٤٨٨/٧.

وَضُحَ أنَّ الفعلَ (قضى) بمعانيه السابقةِ جاء متعدياً إلى مفعولٍ واحد، إلاَّ إذا جاءَ بمعنى (صيَّرَ) فإنَّه يتعدَّى إلى مفعولين، وإذا أردنا أنْ نضمّنَ (قَضَى) في البيتِ السابقِ معنى (صيَّرَ) اختلَّ المعنى، ولم يكن مفهوماً، والصحيحُ أنَّ (قَضَى) في البيتِ فعلٌ متعدٍّ إلى واحدٍ كما قال البغداديُّ، ومعناه: أدَّى، تقولُ: قَضَيتَ الحجَّ والدينَ، أي: أديتَهما، وتكونُ (ما) في البيتِ سواءٌ أكانت موصولةً أم مصدريَّةً بدلَ اشتمالٍ من (الياء) في (التَّقضيني).

٣ ــ اختلفَ العينيُّ والبغداديُّ في جملة (لا أُقيلُها) في قول كثيِّرِ عزَّةَ:

حَلَفْتُ وربِّ الراقصاتِ إلى منىً ... يغولُ البلادَ نَصُّها وذميلُها[١]

لئنْ عادَ لي عبدُ العزيزِ بمثلِها ... وأمكنني منها إذنْ لا أُقيلُها

ذهبَ أولُهما إلى أنها جملةُ جوابِ الشرط، قال: «وقوله (لا أُقيلُها) في موضع جزمٍ على جواب الشرط، وعَمِلَتْ (إنْ) في الموضع دونَ اللفظِ»[٢]، ووَصَفَ الثاني قولَهُ بالغرابةِ، ناصًّا على أنَّها جملةُ جوابِ القسمِ[٣].

وقبلَ الولوجِ في ترجيحِ أحدِ الرأيينِ أشيرُ إلى أنَّ النحاةَ قالوا إنَّه إذا اجتمعَ الشرطُ والقسمُ في جملةٍ اكتُفِيَ بجوابِ السابقِ منهما عن جوابِ الآخرِ ما لم يتقدَّمْ عليهما ما يحتاجُ إلى خبرٍ، فإنَّهُ يُرجَّحُ الشرطُ على القسمِ[٤]، يقولُ ابنُ مالكٍ في ألفيتِه:

واحذفْ لدى اجتماعِ شرطٍ وقَسَمْ ... جوابَ ما أخَّرْتَ فهو مُلْتَزَمْ[٥]

فمثالُ الشرطِ السابقِ: إنْ يقمْ زيدٌ واللهِ أكرمْهُ.

ومثالُ القسمِ السابقِ: واللهِ إنْ يقمْ زيدٌ لأقومَنَّ معه.

وما ذهبَ إليه النحاةُ يرجِّحُ رأيَ البغداديِّ، فإنَّ جملةَ (لا أُقيلُها) جوابُ القسمِ المذكورِ في البيتِ الذي قبلَه وهو (حلفتُ بربِّ الراقصاتِ) الذي أتى قبلَ الشرطِ (لئنْ عادَ) واللامُ في (لئن عادَ) هي لامُ التوطئةِ الداخلةِ على أداةِ الشرطِ للإيذانِ بأن الجوابَ بعدها مبنيٌّ على قسمٍ قبلَها لا على الشرطِ[٦]، ولو كانت جملةَ الشرطِ لقالَ (لا أُقِلْها) بالجزمِ[١]؛ لأنَّ المضارعَ المنفيَّ بـ(لا) و(لم) يجزمُ شرطاً وجواباً غيرَ محتاجٍ إلى الفاء.

---

(١) ديوانه ص٣٠٥، والكتاب لسيبويه ٣/١٥، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ٢/٨٥٢ وتغول: تقطع، والنص والذميل: ضربان من العدو.

(٢) المقاصد النحوية للعيني ٤/٣٨٣.

(٣) خزانة الأدب للبغدادي ٨/٤٧٥.

(٤) المقاصد الشافية للشاطبي ٦/١٧٢، والتصريح بمضمون التوضيح لخالد الأزهري ٤/٣٩٧ – ٣٩٨.

(٥) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ٢/٣٨١.

(٦) مغني اللبيب لابن هشام ١/٢٣٥.

٤ ـ تختصُ الأفعالُ القلبيَّةُ سوى ما لم يتصرَّفْ منها، وهو (هَبْ) و(تَعَلَّمْ) بالتعليقِ والإلغاء، والفرقُ بينهما[٢] أنَّ التعليقَ إبطالُ عملِها لمانعٍ من غيرِها، كمجيءِ ماله صدرُ الكلامِ بعدَه فيبطلُه لفظاً لا محلًّا؛ لأنَّ ماله صدرُ الكلامِ لا يعملُ ما قبلَهُ فيما بعده، والمُعلِّق الذي له صدرُ الكلامِ ستةُ أشياء:

أحدُها: (ما) النافيةُ، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلاءِ يَنْطِقُونَ﴾[٣].

الثاني: (إنْ) النافيةُ، نحوُ قولِه تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلاً﴾[٤].

الثالث: (لا) النافيةُ، نحوُ: حَسِبْتُ لا زيدٌ عندكَ ولا عمرٌو.

الرابع: (لام) القسم، نحوُ قولِهِ تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾[٥].

الخامس: أداةُ الاستفهام، كقوله تعالي: ﴿وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ﴾[٦].

السادس: (لام) الابتداء، نحو: عَلِمْتُ لزيدٌ قائمٌ.

وأمَّا الإلغاءُ فهو إبطالُ عملِ العاملِ وعودُ المبتدأ والخبرِ إلى حالهما الأولِ من الرفعِ، فيجوزُ إذا توسَّطَ العاملُ بين المعمولين، نحوُ: زيدٌ ظننتُ منطلقٌ، أو تأخَّرَ عنهما، نحو: زيدٌ منطلقٌ ظننتُ، ولكن مع التوسطِ الإعمالُ أرجحُ، ومع التأخرِ الإلغاءُ أرجحُ.

وإذا تقدَّمَ العاملُ لم يَجُزِ الإلغاءُ، فإن وَرَدَ ما يوهِمُ الإلغاءَ مع التقدُّمِ نحو قول الشاعر:

كذاكَ أُدِّبْتُ حتَّى صارَ من خُلُقي ... إني وَجَدْتُ مِلاكُ الشيمةِ الأدبُ[٧]

قُدِّر فيه أنَّ الفعلَ (وُجِدْتُ) عُلِّقَ بـ(لام) الابتداءِ، تقديرُه: لمِلاكُ الشيمةِ الأدبُ، ثُمَّ حُذِفَتْ (اللام) وبَقِيَ التعليقُ على حالِه.

وهذا التقديرُ هو مذهبُ البصريين، أمَّا الكوفيونَ فجوَّزوا الإلغاءَ ولا يحتاجونَ إلى تأويلٍ وتقديرٍ، مع أنَّ الإعمالَ في مذهبهم أرجحُ[٨].

---

(١) سر صناعة الإعراب لابن جني ٣٩٧/١ – ٣٩٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٢٢/٩.

(٢) شرح التسهيل لابن مالك ٨٨/٢، والمقاصد الشافية للشاطبي ٤٦٤/٢، والتصريح بمضمون التوضيح لخالد الأزهري ١٧٥/٢ – ١٨٦.

(٣) سورة الأنبياء آية ٦٥.

(٤) سورة الإسراء آية ٥٢.

(٥) سورة البقرة آية ١٠٢.

(٦) سورة الأنبياء آية ١٠٩.

(٧) لبعض الفزاريين في المقرّب لابن عصفور ١١٧/١، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور ٣٢١/١.

(٨) التذييل والتكميل لأبي حيان ٥٧/٦، وتمهيد القواعد لابن ناظر الجيش ١٤٩١/٣.

وقالَ العينيُّ في تخريجِ هذا البيت: «أنَّهُ أُلغِي عمل (وجدتُ) لكونِ لامِ الابتداءِ مقدَّرةً فيه، والتقديرُ: لمَلاكُ الشيمةِ الأدب[1]» ممَّا جعلَ البغداديَّ يصفهُ بجهلِ التفرقةِ بينَ الإلغاءِ والتعليقِ، فقال: «وكأنَّ العينيَّ لم يفرّقْ بينهما، لقولِه: أُلغِي عمل (وجدتُ) لكونِ لام الابتداء مقدَّرة، والصوابُ عُلِّقَ (وجدتُ) عن العملِ لفظاً لكونِ لامِ الابتداءِ مقدَّرةً»[2].

وأرى أنَّ اللفظَ (أُلغِيَ) في قول العينيِّ قد كُتِبَ سهواً، إمَّا من العينيِّ نفسِه أو من النُسَّاخ، وآيةُ ذلك أنَّه قال في آخر استشهاده بالبيت: «وأُجيبُ عَن ذلك بأنَّ الإلغاءَ ههنا باللام المقدَّرةِ كما ذكرناه، فلمَّا حُذفَتْ بَقِيَ التعليقُ»[3] فكلمةُ (التعليق) ترشّحُ أنَّ المقصودَ بـ(الإلغاءِ) في النصِّ هو (التعليق) ولكنها كُتِبَتْ سهواً على ما ذُكِرَ.

٥ ــ اختلفَ البصريونَ والكوفيونَ في إعمالِ (كأنَّ) وإلغائِها عند تخفيفِها، فمذهبُ الكوفيينَ أنَّها تُلغى إذا خُففتْ ولا تعملُ[4]، قالَ الزمخشريُّ في المفصّل: «وتخففُ فيبطلُ عملُها»[5]، وحَمَلَ ابن يعيشُ قوله (يبطُل عملُها) على معنى: يبطلُ ظاهراً، وتعملُ في ضمير الشأن[6] ومذهبُ البصريينَ جوازُ إعمالِها، فخصَّهُ بعضهم بضميرِ الشأنِ مقدَّراً فيها كمذهب الكوفيين، وأجاز بعضُهم عملَها في المظهرِ[7]، وهو ظاهرُ كلامِ سيبويهِ[8]، وإلى مذهبِ سيبويهِ ذهبَ ابنُ مالكٍ في شرح التسهيل قال: «تُخَفَّفُ (كأنَّ) فتعملُ في اسم كاسم (أنَّ)...»[9] وقالَ المراديُّ: «تُخففُ (كأنَّ) فلا تُلْغَى فهي مثلُ (أنَّ) المفتوحةِ... واسمُها في الغالبِ منويٌّ كاسمِ (أنَّ)»[10].

ومن شواهد الخلافِ في (كأنَّ) عند تخفيفها قولُ الشاعر:

وصَدْرٍ مُشْرِقِ النحرِ ... كأنْ ثدياهُ حُقَّانِ[11]

---

(١) المقاصد النحوية للعيني ٢/٤١١ .

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ٩/١٤٠.

(٣) المقاصد النحوية للعيني ٢/٤١١.

(٤) ارتشاف الضرب لأبي حيان ٣/١٢٧٨، وهمع الهوامع للسيوطي ٢/١٨٧ – ١٨٨.

(٥) المفصل للزمخشري ص٣٠١.

(٦) شرح المفصل لابن يعيش ٨/٨٢.

(٧) ارتشاف الضرب لأبي حيان ٣/١٢٧٨.

(٨) الكتاب لسيبويه ٢/١٣٤ – ١٣٥.

(٩) شرح التسهيل لابن مالك ٢/٤٥.

(١٠) توضيح المقاصد للمرادي ١/٥٤١.

(١١) بلا نسبة في الكتاب لسيبويه ٢/١٣٥، والأصول في النحو لابن السراج ١/٢٤٦، وفي بعض الروايات (ووجه) مكان (وصدرٍ) والحُقَّان: مثنّى (الحُق) وهو وعاء ينحتُ من الخشب أو العاج.

استشهدَ فيه العينيُّ على تخفيفِ (كأنّ) وإلغاءِ عملِها[1] كما ذهبَ إليه الكوفيونَ، واعترضَ عليه البغداديُّ بقوله: «والعجبُ من العينيِّ في قولِه: الاستشهادُ فيه على تخفيف (كأنّ) وإلغاءِ عملها»[2]، فهي عنده – أي البغدادي ـ عاملةٌ لا مُلغاةٌ، واسمُها ضميرُ شأنٍ محذوفٍ، و(ثدياه) مبتدا، و(حُقّانُ) خبرُهُ، وجملةُ (ثدياهُ حُقّانُ) في محلِّ رفعِ خبرِ (كأنّ) [3].

وأرى أنّه لا نكرانَ على العينيِّ في استشهاده، فهو مُتّبِعٌ لخطأ الكوفيينَ في إلغاءِ عملِ (كأنّ) عند التخفيفِ، والمرادُ بالإلغاءِ عندهم عدمُ إعمالِها لفظاً ذلك أنّها تكونُ عاملةً في ضميرِ شأنٍ مُقدَّرٍ[4].

المسلكُ الثاني: القصورُ في فهمِ المعنى:

للمعنى أثرٌ ملموسٌ في الدرس النحويِّ، ويظهرُ هذا الأثرُ واضحاً في صياغةِ النُّحاةِ أصولَ النحو، وفي جدلِهم في اختلافِ أوجهِ الإعرابِ في اللفظِ الواحدِ، ويُقصدُ بالمعنى النحويِّ: المعنى الذي ينشأُ من تركيبِ الألفاظِ بالإسنادِ أو الإضافةِ، وهو ما اصطُلحَ عليه بالمعنى الوظيفي[5].

وكانَ من مسالكِ الاعتراضِ التي أخذها البغداديُّ على العينيِّ أنّهُ قَصَّرَ في فهم المعنى ممّا نشأ عنه خطأً في إعرابِ لفظٍ أو تركيبٍ، وهذهِ بعضُ الأمثلةِ على ذلك:

١– أعربَ العينيُّ (ما) في قولِ الأعشى:

بانَتْ لتحزُنَنا عَفارَهْ ... يا جارتا ما أنتِ جارَهْ[6]

أعرابين[7]:

أولهما: أنّها نافيةٌ، و(أنتِ) مبتدأٌ، و(جارةٌ) خبرُهُ، واستشهدَ بأنّها نافيةٌ برواية الديوانِ (ما كنتِ جارَهْ).

وثانيهما: أنّها استفهاميةٌ في موضعِ الرفعِ على الابتداءِ، و(أنتِ) خبرُهُ، و(جارةً) تمييزٌ، والمعنى: عَظُمْتِ مِنْ جارةٍ.

---

(١) المقاصد النحوية للعيني ٢/٣٠٦.

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ١٠/٤٠٠.

(٣) انظر أيضاً تحصيل عين الذهب للشنتمري ص٢٨٦، وأمالي ابن الشجري ٢/١٧٨.

(٤) الجنى الداني للمرادي ص ٥٧٥ .

(٥) نظرية المعنى في الدراسات النحوية للدكتور كريم الخالدي ص١١ – ١٢.

(٦) ديوانه ص ١٥٣ رواية (ما كنت جاره)، وبرواية النحاة في شرح التسهيل لابن مالك ٣/٣٢، والمقاصد الشافية للشاطبي ٣/٤٧٤، ٥٤٥.

(٧) المقاصد النحوية ٣/٦٤٠.

ولم يرتضِ البغداديُّ كونَ (ما) نافيةً، معلّلاً أنَّ المعنى ليس على النفي، وإنَّما هو على التعجب كالإعرابِ الثاني؛ لأنَّ نصبَ (جارةً) على التمييزِ إنما هو من الاستفهامِ التعجبي(١).

وأرجحُ أن معنى البيتِ ليسَ على النفي، بل على الاستهامِ التعجبي كما قال البغداديُّ، لأنَّ (ما) في الشاهدِ تفيدُ التفخيمَ والتعظيمَ كما في قولِه تعالى: ﴿القارعةُ ما القارعةُ﴾(٢)، وهو ما ذهبَ إليه كثيرٌ من النحاةِ، كالقيسي شارحِ شواهد الإيضاح إذ يقول: «(ما) مبتدأً، و(أنت) خبرهُ، وفيه معنى التعظيمِ، ويُروى (ما كنتِ جارةْ) ومعناه كمعنى الأولِ، وتقديرهُ: أيَّ جارةٍ كنت»(٣).

وهو ما نصَّ عليه الرضي: «(ما) الاستفهاميةُ تفيدُ التفخيمَ، أي: كَمُلْتِ جارةً، فمعنى (ما أنت): كَمُلْت»(٤).

ونحا أبو حيَّانَ إلى أنَّ (ما) الاستفهاميةَ تضمّنت معنى التعظيمِ، فكأنَّ الشاعرَ قال: ما أعظمكِ جارةً(٥).

٢ ــ قالَ العينيُّ أنَّ (رأى) في قول الشاعر:

رأيتُ النـاسَ مـا حاشـا قُريـشاً ... فإنَّـا نحـنُ أفـضلُهم فعـالا(٦)

من الرأي؛ لذا يكتفي بمفعولٍ واحدٍ وهو (الناسَ)(٧)، وخالفَهُ البغداديُّ واصفاً هذا القولَ بأنَّه لا معنى له، ولا يستقيمُ مع مرادِ الشاعرِ، ذاهباً إلى أنَّ (أرى) في البيتِ من الرؤيةِ القلبيةِ، تطلبُ مفعولينِ، أولهما: الناسَ، والثاني محذوفٌ، تقديرُهُ: دوننا، أو: أقَلَّ منّا(٨).

ولَقربُ إلى الصواب عندي ما ذهبَ إليه البغداديُّ؛ لأنَّ (رأى) في قولِ الشاعرِ لليقينِ والعلمِ، نحوُ قولِ الشاعر:

رأيـتُ اللَّـهَ أكبـرَ كُـلِّ شـيءٍ ... محاولـةً وأكثـرَهم جنـوداً(٩)

---

(١) خزانة الأدب ٣٠٩/٣.

(٢) سورة القارعة آية ١ – ٢.

(٣) إيضاح شواهد الإيضاح للقيسي ٢٥٤/١ – ٢٥٥ .

(٤) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب ٧١٥/١.

(٥) الارتشاف لأبي حيان ١٥٨٦/٣.

(٦) عزاه العيني في المقاصد النحوية ١٣٦/٣ إلى الأخطل، وليس في ديوانه، وبلا نسبة في مغني اللبيب لابن هشام ص ١٢١، وتوضيح المقاصد للمرادي ٦٨٩/٢.

(٧) المقاصد النحوية ١٣٦/٣.

(٨) خزانة الأدب ٣٨٧/٣.

(٩) بلا نسبة في المقتضب للمبرد ٩٧/٤، وشرح الأشموني ١٩/٢.

فيكونُ المفعولُ الأولُ لـ(رأيتُ) هو (الناسَ) والمفعولُ الثاني محذوفاً يُفهمُ من سياقِ الكلامِ، تقديرُهُ: دوننا، أو أقلّ منا[1]، وذهبَ الدماميني أنَّ المفعولَ الثانيَ يحتملُ أن يكونَ الجملةَ الاسميةَ (فإنّا نحن أفضلُهم) والفاءُ تكون زائدةً على رأي الأخفش، في مثلِ: زيدٌ فقائمٌ[2].

وأمَّا قولُ العيني فهو بعيدٌ عن مقصدِ الشاعرِ، فإنَّه زعمَ أنَّ (رأى) من الرأي، مثل التي في قولهم: رأى أبو حنيفةَ حرمةَ كذا، وعلى هذا تكونُ متعديةً إلى مفعول واحدٍ، وليس الذي زعمَهُ بسديدٍ، بل هي بمعنى العلمِ واليقينِ، وتتعدّى إلى مفعولينِ كما تقدَّمَ[3].

٣ ـ قدَّرَ العينيُّ مفعولَ الفعل (احبس) في قولِ الشاعرِ:

فأينَ إلى أينَ النجاءُ ببغلتي أتاكَ أتاكَ اللاحقونَ احبسِ احبسِ[4]

بأنَّه (نفسكَ)، قال: «(احبس) جملةٌ من الفعلِ والفاعلِ، والمفعولُ محذوفٌ، تقديره: أحبسْ نفسكَ ونحوَه، و(احبس) الثانية تأكيدٌ للأول»[5].

وردّهُ البغداديُّ بأنَّ هذا لا يناسبُ المقامَ، وقدَّرَ المفعولَ بأنَّه (بغلتي) لوجودِ القرينةِ[6].

وعندي أنَّ تقديرَ العينيِّ أولى بالقبولِ وأقربُ للمعنى الذي أرادَه الشاعرُ؛ لأنَّ مفهومَ البيت يوضحُ أنَّ الشاعرَ يقول لصاحبِهِ أو لنفسه على سبيلِ الحثِّ والتشجيعِ: لا نجاةَ لكَ من اللاحقينَ، فشجِّعْ نفسكَ ولا تظهرِ الجزعَ[7]، يقولُ الجرجاوي: «احبسْ أي امنعْ، فعلُ أمرٍ مبنيٌّ على السكونِ المقدّر على آخرِه، منعَ من ظهورِهِ اشتغالُ المحلِ بالكسرِ العارضِ للشعرِ، وفاعلُهُ ضميرٌ مستترٌ فيه وجوباً، تقديرُهُ: أنتَ، ومفعولُه والمتعلقُ بهِ محذوفٌ، أي: احبسْ نفسكَ عن السيرِ، وجملةُ احبسْ الثانية مؤكِّدةٌ للأولى»[8].

٤ ـ أرجعَ العينيُّ الضميرَ في (يُعشيها) في قولِ الراجزِ[9]:

باتَ يُعشيها بعَضبٍ باترِ يَقصِدُ في أسْوُقِها وجائرِ

(١) شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي ٨٦/٣، وحاشية الخضري على ابن عقيل ٢١٢/١، والدرر اللوامع للشنقيطي ١٩٨/١.

(٢) شرح الدماميني على مغني اللبيب ٤٤٩/١.

(٣) انظر تعليق محقق شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ٦٢٣/١.

(٤) مجهول القائل في أمالي ابن الشجري ٣٧٢/١، وشرح قطر الندى لابن هشام ص٤١٠، واحبس: امنع.

(٥) المقاصد النحوية ١٠/٣.

(٦) خزانة الأدب ١٥٩/٥.

(٧) حاشية الصبان على شرح الأشموني ٩٨/٢.

(٨) شرح الجرجاوي على شواهد ابن عقيل ص ٢٠٤.

(٩) بلا نسبة في معاني القرآن للفراء ٢١٣/١، ١٩٨/٢، وكتاب الشعر للفارسي ص ٤٢٧، يعيشيها: أي أقام لها السيف مقام العَشاء، والعصب: السيف، وباتر: قاطع وأسوق: جمع ساق.

إلى المرأةِ التي عاقبَها زوجُها بالسيفِ[1]، وردّه البغداديُّ واصفاً إيّاهُ أنَّهُ غيرُ مناسبٍ لسياقِ الكلامِ، وأرجعَ الضميرَ إلى الإبلِ[2].

وأرى أنَّ ما ذهبَ إليهِ العينيُّ لا يلائمُ المعنى الذي أرادهُ الشاعرُ، فهو يصفُ رجلاً بالكرمِ، وأنهُ ينحرُ إبلَهُ لضيوفِه، ويعمُّها بسيفٍ قاطعٍ نافذٍ في ضربِه، يقطعُ سيقانَ التي تستحقُ الذبحَ، ويجورُ إلى أخرى لا تستحقُه مثلَ الحواملِ[3]، فالضميرُ في (يعشيها) راجعٌ إلى الإبلِ كما ذهبَ إليهِ البغداديُّ، ومما يرجّحُ ذلك أنَّ قبلَ الشطرينِ السابقينِ:

باشرَ راعٍ وسْطَها لجابرٍ[4]

فكلمةُ (راعٍ) تومئ أنَّ الضميرَ للإبلِ لا للمرأة.

٥ ـ اتفقَ العينيُّ والبغداديُّ على أنَّ جملةَ (إذاً ظَلِلْتُ الدهرَ أبكي أجمعا) في قولِ الراجزِ:

يا ليتني كُنتُ صبيًّا مُرْضَعا   تحملني الذلفاءُ حولاً أكتعا[5]

إذا بكيتُ قبّلتني أربعا   **إذاً ظَلِلْتُ الدهرَ أبكي أجمعا**

جوابُ لشرطٍ محذوفٍ، واختلفا في تقديرِ الشرطِ المحذوفِ، فتقديرُهُ عند العينيِّ: إنْ لم يكنْ الأمرُ كذا استمررتُ في البُكاءِ[6]، وقدّرهُ البغدادي: إنْ حصلَ ما تمنيتُهُ ظللتُ أبكي حتى تستمرَّ الذلفاءُ تحملني وتقبّلني كلّما بكيتُ[7].

ولا شكَّ أنَّ اختلافَهما في التقديرِ عائدٌ إلى المعنى، وما فهماهُ من مرادِ الراجزِ، وأرى أنَّ تقديرَ البغداديِّ للشرطِ المحذوفِ هو الموافقُ لمعنى الرجزِ؛ لأنَّ الرَّاجزَ تمنى أنْ يكونَ رضيعاً كلّما بكى قبّلتهُ الذلفاءُ، فهو يتمنى أن يستمرَّ حتى تستمرَّ في تقبيلِه كلّما بكى[8].

٦ ـ قال العينيُّ إنَّ الفعل (يَجْزِي) في قولِ لبيدِ بنِ ربيعةَ رضي الله عنه:

إذا أُقرِضْتَ قَرْضاً فاجْزِه   إنما **يَجْزِي الفتى** ليسَ الجَمَلْ[9]

---

(١) المقاصد النحوية ١٧٥/٤.

(٢) خزانة الأدب ١٤١/٥.

(٣) لسان العرب لابن منظور (عشا).

(٤) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ٢٥٣/١.

(٥) بلا عز في شرح ابن الناظم، ص ١٩٨، ومغني اللبيب لابن هشام، ص ٦١٤، والذلفاء: اسم امرأة.

(٦) المقاصد النحوية ٩٤/٤.

(٧) خزانة الأدب للبغدادي، ١٦٨/٥.

(٨) شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي ٢٨٦/٧، والدرر اللوامع للشنقيطي ١٥٦/٢، وشرح الجرجاوي على شواهد ابن عقيل ص ٢٠٣.

(٩) ديوانه، تحقيق إحسان عباس ص١٧٩، والكتاب لسيبويه ٣٣٣/٢.

مبنيٌّ للمجهول، و(الفتى) نائبُ الفاعلِ[1]، واعترضَ عليه البغداديُّ أنَّ صحةَ روايةِ البيتِ هو (يَجْزِي) بالبناءِ للمعلومِ، و(الفتى) فاعلُهُ، معلِّلاً أنَّ الذي يَجْزي بما يُعاملُ بهِ من حَسَنٍ أو قبيحٍ هو الإنسانُ لا البهيمةُ، ورَدَّ ما قالهُ العيني أنَّهُ لم يتصوّرِ المعنى[2].

وعندي أنَّ اعتراضَ البغداديِّ في مَحلِّه؛ فإنَّ روايةَ العينيِ للبيتِ لا تتلاءَمُ مع المعنى المرادِ الذي قصدَهُ الشاعرُ، إذْ يقول: ينبغي لِمَنْ أقرضَ قرضاً وأُحسنَ إليه أنْ يَجْزِي عليه، ولا يكفرُ النعمةَ، فيكونَ كالبهيمةِ لا تعرفُ الإحسانَ ولا تُجازِي به[3]. وواضحٌ من شرحِ البيتِ أنَّ الفعلَ مبنيٌّ للمعلوم لا للمجهولِ.

المسلكُ الثالثُ: صحّةُ الروايةِ:

تُعَدُّ صحةُ روايةِ الشاهدِ النحويِّ أمراً مهمًّا لا غِنَى عنهُ في التقعيدِ النحويِّ، فأيُّ تحريفٍ فيه، سواءٌ أكانَ في حروفِهِ أم في حركاتِهِ مدعاةٌ لتوجيهِ سهامِ النقدِ إليه، لذا كثُرَ الخلافُ بينَ النحويينَ من جرَّاءِ ذلكَ، وإنَّ نظرةً واحدةً في كتابِ (الموشح) للمرزباني، وهو في مآخذِ العلماءِ على الشعراءِ تُجلِّي هذا الأمرَ وتؤكدُهُ، وأنتَ واجدٌ في كتبِ النحاةِ نقوداً كثيرةً لحمتُها وسُداها التحريفُ في الروايةِ.

والبغداديُّ في اعتراضاتِهِ على العينيِّ لم يكنْ في نجوةٍ من ذلكَ، فقد تعقَّبَ العينيَّ في أنَّهُ اعتمدَ على رواياتٍ محرّفةٍ للبيتِ بَنى عليها إعراباً خاطئاً، وسأذكرُ بعضَ الأمثلةِ على ذلك، موضّحاً رأيي في اعتراضاتِه، مع التذكيرِ أنَّ الاعتراضَ قد يكونُ في كلمةٍ من البيتِ قد لا تكونُ هي موطنَ الشاهدِ الذي ذكرَهُ النحاةُ:

١ ــ روى العينيُّ قولَ النمرِ بنِ تولبٍ رَضِي اللهُ عنه:

لا تَجْزعي إنْ منفسٌ أهلكتُهُ ... **وإذا** هلكْتُ فعندَ ذلكَ فاجزعي[4]

بالفاءِ مكانَ الواوِ في (وإذا)[5]، وتعقَّبَهُ البغداديُّ بقولِه: «ولم أرَ في جميعِ الطرقِ مَنْ روى بالفاءِ بدلَ الواوِ إلا العيني»[6]، وأرى أنَّ قولَ البغداديِّ فيه شيءٌ من التجني على العينيِّ، فلم يكنْ وحدَه من ذكرَ هذه الروايةَ، بل سبقَهُ سبعةُ نحاةٍ – على ما استقصيتُ –

(١) المقاصد النحوية للعيني ١٧٧/٤.

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ٣٠٠/٩ – ٣٠١.

(٣) تحصيل عين الذهب للشنتمري ص ٣٦٧ – ٣٦٨، وشرح الحماسة للمرزوقي ٣٧٠/١.

(٤) ديوانه ص ٣٥٧ ضمن كتاب (شعراء إسلاميون) جمع نوري حمودي القيسي، والكتاب لسيبويه ١٣٤/١.

(٥) المقاصد النحوية للعيني ٥٣٧/٢.

(٦) خزانة الأدب للبغدادي ٣١٤/١.

استشهدوا بها في كتبهم، وسأذكرهم مرتبينَ زمنياً منبهاً إلى أنَّ الروايةَ قد تكونُ في إحدى النسخِ التي اعتمدَ عليها المحقّقُ في تحقيقِ الكتابِ:

أ – قال الدكتورُ محمد الدالي في حاشيةِ تحقيقِهِ لكتابِ الكاملِ للمبرّدِ (ت٢٨٥هـ): «وفي الأصل وفي وط وي (فإذا) »[١].

ب – ذكرها ابنُ ولادٍ (ت٣٣٢هـ) في كتابِهِ (الانتصار لسيبويه على المبرّد) [٢].

جـ – ذكرَ الدكتورُ محمود الطناحي – رَحِمَه الله تعالى – في حاشيةِ تحقيقِهِ لكتاب (الشعر) لأبي عليٍ الفارسيِّ (ت٣٧٧هـ): «وجاءَ في (ب): (فإذا هلكتُ) بالفاءِ، وهي تشهدُ لما في العينيِّ، فإنهُ رواها هكذا»[٣].

د – قال الدكتورُ إبراهيم أبو عباةَ في حاشيةِ تحقيقهِ لكتابِ (شرح اللمع) للباقولي (ت٥٤٣هـ): «في (ب): (فإذا) »[٤].

هـ – جاءتْ عندَ ابنِ مالكٍ (ت٦٧٢هـ) في كتابهِ (شرح الكافية الشافية) [٥].

و – رواها ابنُ هشامٍ (ت٧٦١هـ) في كتابيهِ (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب) [٦] و(شرح قطر الندى وبلّ الصدى) [٧].

ز – استشهد بها ابنُ عقيلٍ (ت٧٦٢هـ) في شرحِهِ على ألفيةِ ابنِ مالك[٨].

فذكرُ هذه الروايةِ عند هؤلاءِ النحاةِ المشهورينَ تنفي قولَ البغداديِّ أنَّ العينيَّ هو الوحيدُ الذي رواها.

٢ – أنشدَ العينيُّ بيتَ مسلمِ بن معبدٍ الوالبيِّ:

لددتمُ النّصيحةَ كُلَّ لَدٍّ ... فمجُّوا النُّصحَ ثُمَّ ثَنَوا <u>فَقَاؤوا</u>[٩]

---

(١) الكامل للمبرد ١٢٢٩/٣، والحروف تشيرُ إلى رموز المخطوطات.

(٢) الانتصار لسيبويه على المبرد لابن ولّاد ص ٦٦ .

(٣) كتاب الشعر لأبي علي الفارسي ٧٧/١.

(٤) شرح اللمع للباقولي ٥٧٦/٢.

(٥) شرح الكافية الشافية لابن مالك ١٢٥٧/٢.

(٦) مغني اللبيب لابن هشام تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ص ١٦٦، وبتحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ص ١٧٩.

(٧) شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام ص ٢٧١.

(٨) شرح ابن عقيل على ألفيةِ ابن مالك ٥٢١/١.

(٩) لددتم النصيحة: اللّدود بالفتح: ما يُصبُ من الأدوية في أحد شقي الفم، ولددته كذا: صببتُ في فمِهِ صبًا، ومجّه: رماه، وثنوا: عطفوا، وقاءوا بالقاف من القيء.

بوضع (وفاؤوا) مكانَ (فقاؤوا) ثُمَّ أعربَ (فاءوا) خبرَ مبتدأ محذوف، أي: وهم فاؤوا، وجملة (وهم فاؤوا) في محل نصب حال[1]، واعترض البغداديُّ على كلامِ العينيِّ بأنه تحريفٌ للروايةِ، واصفاً كلامَهُ: «وهذا مما لا يُقضى منه العجبُ»[2].

ورجعتُ إلى القصيدةِ التي منها هذا البيتُ، وأولُها:

بَكَتْ إبلي وحُقَّ لها البُكاءُ وفرَّقَها المظالمُ والعَداءُ

في كتاب (منتهى الطلب من أشعار العرب) لمحمد بن المبارك بن ميمون[3]، وكتاب (شرح شواهد المغني) للسيوطي[4]، وكتابِ (شرح شواهد مغني اللبيب) للبغداديِّ[5]، فوجدتُ الأمرَ على ما قال البغداديُّ بروايةِ عجزِ البيت:

فمجُّوا النصْحَ ثُمَّ ثَنوا فقاؤوا

بل إني وجدتُ السيوطيَّ يصفُ كلامَ العينيِّ بأنَّهُ تخبيطٌ فاحشٌ[6]، ويكونُ الإعرابُ على روايةِ البغداديِّ ــ وهي الصحيحةُ – أنَّ (الفاءَ) في (فقاؤوا) حرفُ عطفٍ، وجملةَ (قاؤوا) معطوفةٌ على جملة (ثَنوا) لاما أعربَ العينيُّ؛ فإنه إعرابٌ خاطئٌ بُنِيَ على روايةٍ محرَّفةٍ.

٣ ــ روى العينيُّ قولَ الشاعرِ:

شُمٍّ مهاوينَ أبدانَ الجزورِ مخا ميصِ العشيَّاتِ لاخُورٍ ولا قَزَمِ[7]

برفع (شمّ) وما بعدَه على النحو التالي:

شمٌّ مهاوينُ أبدانَ الجزورِ مخا ميصُ العشيَّاتِ لا خُورٌ ولا قَزَمُ

على أنَّ (شُمٌّ) خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ، تقديرُه: هم شُمٌّ، و(مهاوينُ) و(مخاميصُ) و(خورٌ) و(لاقزمُ) أخبارٌ أوصفاتٌ[8].

وَرَدَّ البغداديُّ روايةَ العينيِّ مُعرباً (شمٍّ) وما بعده أوصافاً مجرورةً[1]؛ لأنَّ قبلَهُ:

---

(١) المقاصد النحوية للعيني ١٠٢/٤.

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ٣١١/٢.

(٣) منتهى الطلب من أشعار العرب لمحمد بن مبارك بن ميمون ١٦٩/٨.

(٤) شرح شواهد المغني للسيوطي ٥٠٦/١.

(٥) شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي ١٤٤/٤.

(٦) شرح شواهد المغني للسيوطي ٥٠٦/١.

(٧) نُسِبَ للكميت بن زيد الأسدي في شعره الذي جمعه د. داود سلوم ٤٠٣/١، ونُسِبَ للكميت بن معروف الأسدي في شعره الذي جمعه د. حاتم الضامن ضمن كتاب (شعراء مقلون) ص١٩٩.

ومهاوين: جمع مهوان، مبالغة في مهين، والجزور: الناقة المسنّة المتّخذة للنحر، ومخاميص: جمع مخماص، وهو الشديد الجوع، أي: يؤخرون العشاء انتظاراً لضيف يطرقهم، والخور: جمع (أخور) وهو الضعيف، والقَزَم: رذال الناس وسفلتهم.

(٨) المقاصد النحوية للعيني ٥٧١/٣ .

يأوي إلى مجلسٍ بادٍ مكارمُهم لا مطعمي ظالمٍ فيهم ولا ظُلُمِ

وأرى أنَّ روايةَ العينيِّ للبيتِ وإعرابَهُ تابعٌ فيه لابنِ الحاجبِ في أماليه كما أشارَ إليه البغداديُّ في اعتراضه، فقد أعرب (شمٌّ) خبرُ مبتدأ محذوف، وما بعده أخبار[2]؛ والذي دعاه إلى هذا الإعراب أنه لم يقفْ على البيتِ الأولِ فظنّهُ مرفوعاً، وصحّةُ الروايةِ ما رواها البغدادي، فهي روايةُ سيبويهِ ومَنْ بعدَهُ[3].

٤ ــ أنشدَ البغداديُّ قولَ الشاعرِ:

فلا واللهِ لا يلقاهُ ناسٌ فتىً حتّاك يا ابنَ أبي يزيدِ[4]

وخرَّجَ موضعَ الشاهدِ في (حتّاكَ) ثُمَّ أردفَ قائلاً: «وروى العينيُّ: (لا يُلفي أناسٌ) بكسرِ الفاءِ، فــ(أناسٌ) فاعلُهُ، ويُنظَرُ أين مفعولا (ألفى)؟؛ فإنَّ (ألفى) من نواسخِ المبتدأ والخبرِ»[5].

يتّضحُ من ردِّ البغداديِّ على العينيِّ أنَّهُ معترضٌ من جهتَين:

أولاهما: صحّةُ الروايةِ.

وثانيهما: تعيينُ مفعولي (ألفى).

والجوابُ عن الاعتراضِ الأولِ أنَّ روايةَ العينيِّ هي التي تشيعُ في كتبِ النحويين خلافاً لروايةِ البغدادي التي لم يروها إلا النزرُ القليلُ من النحاة، فأقدم مَنْ روى روايةَ العينيِّ ابنُ عصفورٍ في كتابيه (شرح الجمل)[6] و(المقرّب)[7]، ثُمَّ رواها شُرّاحُ ألفيةِ ابنِ مالكٍ[8]، وأبو حيّانَ في كتابيهِ (ارتشاف الضرَب)[9] و(النكت الحسان)[10] ومَنْ جاءَ بعدهم.

(١) خزانة الأدب للبغدادي ١٥١/٨.

(٢) أمالي ابن الحاجب ٣٩٦/١ – ٣٩٧.

(٣) الكتاب لسيبويه ١١٤/١، والمفصل للزمخشري ص ٢٢٨، والغرّة المخفيّة لابن الخبّاز ٤٨٧/٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٧٤/٦.

(٤) بلا نسبة في شرح اللمع لابن برهان ٢٦١/١، ويروى في آخره (يا ابن أبي زيادِ).

(٥) خزانة الأدب للبغدادي ٤٧٤/٩ – ٤٧٥، وقول العينيِّ في المقاصد النحوية ٢٦٥/٣.

(٦) شرح الجمل ٤٧٤/١.

(٧) المقرب ١٩٤/١.

(٨) مثل المرادي في توضيح المقاصد ٧٤٨/٢، وابن عقيل ١١/٢، والشاطبي في المقاصد الشافية ٥٨٢/٣، والمكودي ٣٩٩/١، والأشموني ٢١٠/٢.

(٩) ارتشاف الضرب ١٧٥٦/٤، ٢٤٥٥/٥.

(١٠) النكت الحسان ص ١١٢.

وأمَّا الجوابُ عن الاعتراضِ الثاني فقد كفانا أبو حيَّان مؤونته إذْ يقولُ: «و(ألفى) مرادفةُ (وَجَدَ) التي تتعدَّى إلى اثنينِ، وهذه فيها خلافٌ: فَمِنِ النحويينَ مَنْ زعمَ أنها تتعدّى إلى واحد، والثاني هو منصوبٌ على الحال، فيكونُ (ألفى) بمعنى (أصابَ) و(صادفَ)، وذكرَ أنَّ الدليلَ على ذلك التزامُ العربِ التنكيرَ فيه، فلا تقولُ: ألفيتُ زيداً الضاحكَ، بل: ضاحكاً؛ فدلَّ على أنه حالٌ، وإلى هذا ذهبَ ابنُ عصفورٍ، وذهبَ غيرُهُ إلى أنَّها تتعدّى إلى اثنين... »[1].

وعلى هذا فلا اعتراضَ على روايةِ العينيِ، فإنَّ (ألفى) في البيت تتعدّى إلى مفعولٍ واحد إذا كانت بمعنى (أصاب) أو (صادفَ) ومفعولُهُ هو (الفتى) وهو إعراب العينيِّ، وتتعدّى إلى مفعولين إذا كانت بمعنى (وَجَد) التي تنصبُ مفعولينِ، أولهما: الفتى، وثانيهما محذوفٌ يقدَّرُ من سياقِ الكلامِ، فيكونُ: لا يُلفِي أناسٌ فتىً مقصوداً لآمالهم حتَّاك، أو: لا يُلفِي أناسٌ فتىً متصفاً بالصفاتِ الحميدةِ حتى يجدوك[2]. وما أشبه ذلك.

٥ ــ أنكرَ البغداديُّ روايةَ العينيِّ[3] لهذا الرجزِ:

أريتَ إنْ جاءَتْ به أملودا[4]

مُرَجَّلاً ويلبسُ البرودا أقائلُنَّ أحضروا الشهودا

وذهبَ إلى أنَّ صحَّةَ الشطرِ الأخيرِ:

أقائلُنَّ أحضري الشهودا

وقالَ: «(أقائلُنَّ) خبرُ مبتدأ محذوفٍ، والتقديرُ: أفأنتم قائلُنَّ، والجملةُ جوابُ الشرط، والخطابُ لسيِّدِها ومَنْ يقولُ بقولِهِ، وقولُه: (أحضري) خطابٌ للمرأةِ، أمرٌ من: أحضرَهُ إحضاراً، ورواه العينيُّ (أحضروا) بواو الجمع، ولا وجه له»[5].

وعندي أنَّ الروايتين صحيحتانِ، فهذا الرجزُ نُسبَ على روايةِ البغداديِّ إلى رجلٍ من هُذيل[6]، ورواه ابنُ خالويهِ في كتابه (إعراب ثلاثين سورة من القرآن) [7] وابنُ جنّي في كتابه (المحتسب في تبيين وجه شواذ القراءات) [8]، وتأولَ معناه على ما ذهبَ إليه البغداديُّ:

---

(١) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٢٩/٦.

(٢) شرح الجرجاوي على شواهد ابن عقيل ص ١٤٣.

(٣) رواية العيني في المقاصد النحوية ١١٩/١، ٦٤٨/٣، ٣٣٤/٤.

(٤) الأملود: الناعم، والبرود: جمع بُرْد، وهي ثياب مخططة.

(٥) خزانة الأدب للبغدادي ٤٢٧/١١ .

(٦) شرح أشعار الهذليين للسكري ٦٥٤/٢، برواية (أعجلي) مكان (أحضري).

(٧) إعراب ثلاثين سورة من القرآن لابن خالويه ص ١٣٨.

(٨) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات لابن جني ١٩٣/١.

يقولُ أخبرني إن جاءتْ بولدٍ ناعمٍ مسرَّحٍ شعرُهُ لابسٍ بردَهُ أتجحدُهُ وتقولُ أنتَ ومَنْ يشايعُكَ لهذهِ المرأةِ: أحضري الشهودَ على أنَّهُ منكِ، تكيدُها بذلك.

ونَسبَ أيضاً على روايةِ العينيِّ إلى رؤبة بن العجاج[1]، ورواهُ ابنُ جنِّي في كتابه (الخصائص)[2]، وابنُ مالكٍ في كتابه (شرح التسهيل)[3]، وابنُ هشامٍ في كتابيه (مغني اللبيب)[4] و(أوضح المسالكِ إلى ألفية ابن مالك)[5]، ويكون معنى الرجز على هذه الرواية: أخبرني إن جاءتْ هذه المرأةُ بشابٍّ مرجَّلِ الشعرِ حسنِ الملبسِ كأنَّه الغصنُ الناعمُ ليتزوجها، أفأنت موافقٌ على ذلك، آمرٌ بإحضارِ الشهودَ ليحضروا عقدَ الزواجِ؟ ينكر ذلك منه، يعني أنَّ الاستفهامَ إنكاريٌّ.

المسلكُ الرابعُ: الخطأ في العزو:

من مسالك اعتراضات البغداديِّ على العينيِّ أنَّهُ يخطئُ في عزوِ قولٍ لنحويٍّ لم يقلْهُ، أو رأياً لم يُذكرْ في كتبِهِ، وتُعَدُّ أمثلةُ هذا المسلكِ قليلةً بالقياسِ إلى أمثلةِ المسالكِ الأخرى، وسأذكرُ بعضاً منها:

١ ــ عزا العينيُّ إلى السكري أنَّه روى (أحدو) - بدال مهملة - ومعناه: أغني[6]، مكانَ (أحذو) في بيتِ أبي ذؤيب الهذليِّ:

فآليتُ لا أنفكُّ <u>أحذو</u> قصيدةً ... تكونُ وإياها بها مَثلاً بعدي[7]

واعترضَ عليه البغداديُّ أنَّ السكريَّ لم يروِ (أحدو) فكيف يفسرُها بما ذكر[8].

وأقول: من الإنصاف أنَّ السكريَّ رواها (أحذو) - بالذال المعجمة - ثُمَّ قالَ في الشرح: «مَنْ قال (أحذو) قالَ: أقولُ، ومَنْ قالَ (أحدو) قال: أغني»[9] فيكونُ أتى بالروايتين، وعلى هذا فلا ملامةَ على العينيِّ في عزوِ روايةِ (أحدو) إلى السكري، وتكونُ (قصيدةً) على هذا

(١) ملحق ديوان رؤبة بن العجاج ص ١٧٣.

(٢) الخصائص لابن جني ١/١٣٦.

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١/١٤.

(٤) مغني اللبيب لابن هشام ص ٣٣٩.

(٥) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام ١/٢٤.

(٦) المقاصد النحوية للعيني ١/٢٩٧ - ٢٩٨.

(٧) شرح أشعار الهذليين للسكري ١/٢١٩، والإيضاح لأبي علي الفارسي ص٢١٦.

(٨) خزانة الأدب للبغدادي ٨/٥١٧ - ٥١٨.

(٩) شرح أشعار الهذليين للسكري ١/٢١٩.

الروايةِ منصوبةً على نزعِ الخافضِ، والتقديرُ: أغني بقصيدة، وتكونُ مفعولاً به على الرواية الأخرى (أحذو)، والتقديرُ: أقولُ أو أصنعُ أو أُحكمُ قصيدةً[1].

وتعضيداً للعينيِّ فقد روى (أحدو) – بالدال المهملةِ – مِن النُحاةِ: الزجاجيُّ في كتابه (الجمل)[2]، وابنُ السِّيد البطليوسيُّ في كتابه (الحلل في شرح أبيات الجمل)[3]، وابنُ برِّي في كتابه (شرح شواهد الإيضاح)[4]، والقيسيُّ في كتابه (إيضاح شواهد الإيضاح)[5].

٢ ــ قالَ الكميتُ بنُ معروف:

لَئنْ تَكُ قد ضاقتْ عليكمْ بيوتُكم ... لـيعلَمُ ربـي أنَّ بيتـيَ واسـعُ[6]

استشهدَ النُحاةُ به على أنَّ المضارعَ الواقعَ جواباً للقسم إنْ كانَ للحالِ وَجَبَ الاكتفاءُ باللامِ دونَ النونِ، فإنَّ المعنى: ليعلمُ الآنَ ربي[7]، ومِنْ هؤلاءِ النُحاةِ ابنُ الناظم، غيرَ أنْ البغداديَّ انتقدَ العينيَّ في عزوِ كلامٍ لابنِ الناظمِ لم يقلْهُ في هذا الشاهد[8]، إذْ قال العينيُّ: «(الاستشهادُ فيه) في قوله: (ليعلمَ) إذْ أصلُه (ليعلَمَنَّ) بنونِ التوكيدِ فحذفَها»[9].

ولمعرفةِ قولِ ابنِ الناظمِ في هذا الشاهدِ يحسنُ الرجوعُ إلى كلامه في شرحهِ على ألفيةِ أبيه، وهذا نصُّهُ بحروفهِ: «... ولو كانَ الجوابُ مضارعاً منفيًّا لم يؤكدْ، ولو كانَ بمعنى الحالِ أُكِدَ باللامِ دونَ النونِ؛ لأنَّها مختصَّةٌ بالمستقبلِ، وذلك نحوُ: واللَّهِ ليفعلُ زيدٌ الآنَ، ولا يجوز (ليفعلَنَّ)، ومنعَ البصريونَ هذا الاستعمالَ استغناءً عنه بالجملةِ الاسميةِ المصدَّرةِ بالمؤكدِ، كقولك: واللَّهِ إنَّ زيداً ليفعلُ الآنَ، وأجازهُ الكوفيونَ، ويشهد لهم قراءةُ ابنِ كثير ﴿لأقسمُ بيومِ القيامةِ﴾ وقولُ الشاعرِ أنشدهُ الفرّاءُ:

(١) شرح شواهد الإيضاح لابن بري ص ١٨١، والدرر اللوامع للشنقيطي ٤٠/١.

(٢) الجمل للزجاجي ص ٣١٨.

(٣) الحلل في شرح أبيات الجمل لابن السِّيد ص ٣٦٨.

(٤) شرح شواهد الإيضاح لابن بري ص ١٨١.

(٥) إيضاح شواهد الإيضاح للقيسي ٢٤٢/١.

(٦) شعره ص ١٧٢ الذي جمعه د. حاتم الضامن ضمن كتاب (شعراء مقلون) برواية: وإنِّي إذا ضاقت عليكم بيوتكم) وعليها يفوت الشاهد، وهي برواية النحويين في: معاني القرآن للفراء ١٣١/٢، والمقاصد الشافية للشاطبي ٥٤١/٥.

(٧) شرح التسهيل لابن مالك ٢٠٨/٣، وتمهيد القواعد لابن ناظر الجيش ٣٠٩٩/٦.

(٨) خزانة الأدب للبغدادي ٦٩/١.

(٩) المقاصد النحوية للعيني ٣٢٧/٤ – ٣٢٨، وقد رمز العيني بحرف (ظ) لابن الناظم في أول الاستشهاد إشارةً إلى أنَّه هو قائله.

لئن يكُ قد ضاقت عليكم بيوتُكم ... ليعلمُ ربي أنّ بيتيَ واسع[1]»

يتّضحُ بعدَ قراءةِ نصِّ ابنِ الناظمِ أنّ العينيَّ لم يكنْ مصيباً في العزوِ له، وأنَّ اعتراضَ البغداديِّ في مَحلِه.

٣ ـ مذهبُ سيبويهِ في انتصابِ (أحقًّا) في قولِ الشاعرِ:

ألا أبلغْ بني خَلَفٍ رسولاً ... أحقًّا أنّ أخطلكم هجاني[2]

أنّها ظرفٌ مجازيٌّ، والمصدرُ بعدها من (أنْ) وصلتها في محلِّ رفعٍ مبتدأ، وخبرُهُ في الظرفِ، والتقديرُ: أفي حَقٍّ هجْوُ أخطلِكم[3]، وجازَ وقوعُ (حقًّا) ظرفاً – وهو مصدرٌ في الأصلِ – لما بينَ الفعلِ والزمانِ من المضارعةِ، فكأنّهُ على حذفِ الوقتِ وإقامةِ المصدرِ مُقامَهُ، والتقديرُ: أفي وقتِ حَقٍّ يهجوني اخطلُكم[4].

ومذهبُ المبردِ أنّ (حقًّا) مصدرٌ لـ(حَقّ) محذوفاً، و(أنْ) وصلتُها في محلِّ رفعٍ فاعل[5]، هذا هو المذهبُ المشهورُ للمبردِ في (حقًّا) إلاّ أنّ العينيَّ نَسَبَ إليه قولاً آخرَ، وهو أنَّ (حَقًّا) في البيتِ صفةٌ لمصدرٍ محذوفٍ، أي: أهجاني أخطلُكم هجواً حقًّا[6]، ممَّا جعلَ البغداديَّ يعترضُ على عزوِهِ، ويصفُهُ بأنّ هذا غيرُ مشهورٍ عن المبردِ[7].

واعتراضُ البغداديِّ صائبٌ، ذلك أنّ المشهورَ عن المبردِ في (حقًّا) القولُ الأوّلُ لا ما عزاهُ إليه العينيُّ.

---

(١) شرح ابن الناظم على الألفية ص ٢٤٠، وقراءة ابن كثير في إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/٤١٤.

(٢) نُسب للنابغة الجعدي رضي الله عنه في ديوانه ص١٦٤، والمقاصد الشافية للشاطبي ١/٥٨٤.

(٣) الكتاب لسيبويه ٣/١٣٥ – ١٣٧.

(٤) تحصيل عين الذهب للشنتمري ص ٤٣٥ – ٤٣٦.

(٥) لم أجد قول المبرد في كتبه المطبوعة، وهو منسوب له في مغني اللبيب لابن هشام ص٥٥، والتصريح بمضمون التوضيح ٢/٤٣.

(٦) المقاصد النحوية للعيني ١/٥٠٧.

(٧) خزانة الأدب للبغدادي ١٠/٢٧٥.

الخاتمة:

خرجت هذه الدراسة بالنتائج الآتية:

١ـ للشاهد الشعريِّ أثرٌ عظيمِ الشأن في التقعيد النحوي، يرجعُ إليه النحاةُ في استدلالهم وخلافهم، وقلّما يخلو كتابٌ نحويٌّ من شواهد شعرية، ومَنْ ينظرْ في كتاب سيبويهِ يرَ هذا واضحاً لا مريةَ فيه.

٢ـ أسهمَ النحاةُ في تأليف مصنَّفاتٍ تحوي الشواهدَ الشعريةَ التي احتجَّ بها مَنْ قبلهم، ولعلَّ كتابَ سيبويهِ خيرُ مثالٍ على ذلك، فقد قام على شواهده علماءُ تتبَّعوها وتكلموا على مواطن الشاهد فيها، مثل الأعلم الشنتمري والنحاس وابن السيرافي وغيرهم، وضرب العينيُّ والبغداديُّ بسهمٍ وافرٍ في هذا المجال بتأليف كتابيهما (المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية) و(خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب).

٣ـ كثُرت الاعتراضاتُ النحويةُ بين النحويينَ، ومن أشهرها المسألةُ الزنبوريةُ التي جرت بين سيبويه والكسائي – ممَّا أثرى الدرس النحوي، ويعدُّ كتابُ (خزانة الأدب) للبغدادي شاهداً قائماً بذاتِه، فقد تعقَّبَ مَنْ قبلَهُ واعترضَ على كثيرٍ من النحاة، ويأتي في مقدمتهم العينيُّ إذْ أكثرَ من اعتراضاتِه عليه.

٤ـ من تتبُّعي لبعض اعتراضات البغداديِّ على العينيِّ وجدت أنها لم تكن كلُّها صائبةً، فمنها ما يكونُ الحقُ مع البغداديِّ، ومنها ما يكونُ العينيُّ هو المُصيبَ، وقد بيّنت ذلك في الدراسة.

٥ـ ظَهَرَ لي من الدراسة أنَّ العينيَّ والبغداديَّ كانا على علمٍ واسعٍ ودرايةٍ كبيرةٍ بالشواهد النحوية، بيدَ أنَّ الضوءَ كانَ خافتاً في إظهارِ جهودهما وتتبع آرائهما، وإنْ كان هناك من توصيةٍ فهي دراسةُ هذين العَلَمينِ دراسة وافية تظهر جهودهما النحويةَ وتبرزُ قيمةَ كتابيهما في ميدانِ الدراساتِ النحويةِ.

فهرس المصادر و المراجع(*)

١- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي تحقيق د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢- الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي تحقيق عبد الإله نبهان، وغازي طليمات، وإبراهيم محمد عبد الله وأحمد الشريف مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

٣- الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٤- إعراب ثلاثين سورة من القرآن لابن خالويه دار الكتب العلمية، بيروت د. ت، مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م.

٥- إعراب القراءات السبع وعللها للحسين بن أحمد بن خالويه تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٦- أمالي ابن الحاجب لأبي عمرو عثمان بن الحاجب تحقيق د. فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ودار عمار، عمّان، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٧- أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي العلوي تحقيق د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٨- الانتصار لسيبويه على المبرد لأحمد بن ولّاد تحقيق د. زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦.

٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لجمال الدين بن هشام تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، الطبعة الخامسة ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

١٠- إيضاح شواهد الإيضاح للحسن بن عبد الله القيسي تحقيق د. محمد بن حمود الدعجاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١١- الإيضاح العضدي لأبي علي الفارسي تحقيق د. حسن شاذلي فرهود، دار العلوم، الرياض ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

(*) د. ت = دون تاريخ.

١٢- البحر المحيط لمحمد بن يوسف أبي حيان مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٨، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
١٣- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيان تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
١٤- تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب للأعلم الشنتمري تحقيق د. زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
١٥- التصريح بمضمون التوضيح لخالد الأزهري تحقيق د. عبد الفتاح بحيري إبراهيم، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢.
١٦- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد لمحمد بن يوسف المعروف بناظر الجيش تحقيق د. علي فاخر ود. جابر البراجة ود. إبراهيم العجمي ود. جابر مبارك ود. علي السنوسي ود. محمد نزال، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
١٧- توضيح المقاصد بشرح ألفية ابن مالك للحسن بن قاسم المرادي تحقيق د. عبد الرحمن بن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
١٨- الجنى الداني في حروف المعاني للحسن بن قاسم المرادي تحقيق د. فخر الدين قباوة والأستاذ محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
١٩- حاشية الصبان على الأشموني لمحمد بن علي الصبان بذيل كتاب شرح الأشموني على الألفية الآتي ذكره.
٢٠- الحلل في شرح أبيات الجمل لابن السِّيد البطليوسي تحقيق د. مصطفى إمام، مطبعة الدار المصرية، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.
٢١- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر البغدادي تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
٢٢- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت د. ت، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.
٢٣- الدرر اللوامع على همع الهوامع لأحمد بن الأمين الشنقيطي مطبعة كردستان، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ.
٢٤- ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق د. محمد محمد حسين مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٥٠م.

٢٥- ديوان رؤبة بن العجاج اعتنى بتصحيحه وليم بن الورد دار الآفاق الجديدة، بيـروت، الطبعـة الثانية ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م مصوّرة عن طبعة ليبزج ١٩٠٢م.
٢٦- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، د.ت.
٢٧- ديوان كثيّر عزّة، جمع وشرح د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١م.
٢٨- ديوان لبيد بن ربيعة العامري رضي الله عنه، تحقيق د. إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت ١٩٨٤م.
٢٩- ديوان النمر بن التولب رضي الله عنه ضمن كتاب (شعراء إسلاميون) للدكتور نوري حمودي القيسي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٤م.
٣٠- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبـة التجاريـة الكبرى بمصر، الطبعة الرابعة عشرة ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٤م.
٣١- شرح أبيات مغني اللبيب لعبد القادر البغدادي تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الـدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٨م.
٣٢- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك لنور الدين الأشموني (٩٢٩هـ) دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة د. ت.
٣٣- شرح الألفية لابن الناظم لبدر الدين محمد بن محمد بن مالك تحقيق محمـد سـليم اللبابيـدي المكتبة العثمانية، بيروت ١٣١٢هـ.
٣٤- شرح التسهيل لابن مالك تحقيق د. عبد الرحمن السيد، ود. محمـد بـدوي المختـون، هجـر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ــ ١٩٠٠م.
٣٥- شرح الجرجاوي على شواهد ابن عقيل لعبد المنعم عوض الجرجاوي دار الفكر، بيـروت، د. ت.
٣٦- شرح جمل الزجاجي لابن عصفور الأشبيلي تحقيق د. صاحب أبـو جنـاح، عـالم الكتـب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٩م.
٣٧- شرح الدماميني على مغني اللبيب لمحمد بن أبي بكر الدماميني صححه وعلّق عليه أحمد عـز عناية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ــ ٢٠٠٧م.
٣٨- شرح ديوان الحماسة لأبي علي المرزوقي تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنـة التـأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٧م.

٣٩- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب لرضي الدين الاستراباذي تحقيق د. حسن بن محمد الحفظي ود. يحيى بشير مصري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٣.

٤٠- شرح شذور الذهب لجمال الدين بن هشام تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة العاشرة ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٥م.

٤١- شرح شواهد الإيضاح لعبد الله بن برّى تحقيق د. عيد مصطفى درويش، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م.

٤٢- شرح شواهد شذور الذهب لمحمد بن علي الفيومي تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار الطلائع، القاهرة ١٩٩٢م.

٤٣- شرح شواهد المغني لجلال الدين السيوطي تحقيق أحمد ظافر كوجان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

٤٤- شرح قطر الندى وبل الصدى لعبد الله بن هشام تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الحادية عشرة ١٣٨٣هـ ــ ١٩٦٣م.

٤٥- شرح الكافية الشافية لابن مالك تحقيق د. عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢م.

٤٦- شرح اللمع لابن برهان عبد الواحد بن علي الأسدي تحقيق د. فايز فارس، السلسلة التراثية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م.

٤٧- شرح اللمع لعلي بن الحسين الباقولي تحقيق د. إبراهيم بن محمد أبو عباة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ــ ١٩٩٠م.

٤٨- شرح المفصل لموفق الدين بن يعيش، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة إدارة الطبعة المنيرية بمصر ١٩٢٨م.

٤٩- شعراء مقلون، صنعة د. حاتم الضامن، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م.

٥٠- شعر الكميت بن زيد الأسدي، جمع وتقديم د. داود سلوم، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م.

٥١- شعر النابغة الجعدي رضي الله عنه تحقيق عبد العزيز رباح، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٥٢- سر صناعة الإعراب لأبي الفتح ابن جني تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٥٣- الغرّة المخفية في شرح الدرة الألفية لابن الخباز تحقيق حامد محمد العبدلي، دار الأنبار، بغداد - الرمادي ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٥٤- الكامل لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد تحقيق د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٥٥- الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٦- كتاب الشعر لأبي علي الفارسي تحقيق د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٥٧- لسان العرب لجمال الدين بن منظور، دار صادر، بيروت ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

٥٨- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات لعثمان بن جني تحقيق علي النجدي ناصف ود.عبدالحليم النجار ود. عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٨٦هـ.

٥٩- معاني القرآن ليحيى بن زياد الفراء تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار وعبدالفتاح إسماعيل الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢م.

٦٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام حقّقه محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر د. ت.

٦١- المفصل في علم العربية لجار الله الزمخشري، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية د. ت.

٦٢- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية لإبراهيم بن موسى الشاطبي تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين ود. محمد إبراهيم البنا ود. عياد بن عيد الثبيتي ود. عبد المجيد قطامش ود. سليمان بن إبراهيم العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧م.

٦٣- المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية لمحمود العيني مطبوع بهامش خزانة الأدب، دار صادر، بيروت د. ت، مصوّرة عن طبعة بولاق ١٢٩٩هـ.

٦٤- المقتضب لمحمد بن يزيد المبرد تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٨٥هـ.

٦٥- المقرّب لابن عصفور الإشبيلي تحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١م.

٦٦- منتهى الطلب من أشعار العرب لمحمد بن مبارك بن ميمون تحقيق محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٦٧- نظرية المعنى في الدراسات النحوية للدكتور كريم حسين الخالدي، مكتبة المجتمع العربي، عمّان الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ ــ ٢٠٠٦م.

٦٨- النكت الحسان في شرح غاية الإحسان لمحمد بن يوسف أبي حيّان تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م.

٦٩- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع لجلال الدين السيوطي تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٤ – ١٩٧٥م.

الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز للحسن بن محمد الدامغاني تحقيق محمد حسن أبو العزم الزفيتي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٦م.

اجتماع الهمزتين أو الهمز المزدوج
ـ بحث في القراءات القرآنية ـ

د. محمد خان(*)

ملخص:

يتناول هذا البحث اجتماع الهمزتين في كلمة واحدة أو في كلمتين، سواء أكانتا متفقتين في الحركة أم مختلفتين فيها. ويوضّح اختلاف القراء فيهما بين التحقيق والتسهيل، وزيادة ألف أو إبدال إحداهما أو حذفها، ويؤصّل كل ذلك في المصاحف الشريفة المطبوعة على الروايات الأربع المتداولة اليوم. ويحاول أن يبيّن علاقة وجوه الأداء باللهجات العربية.

الهمز المزدوج، نعني به اجتماع همزتين في كلمة واحدة. أو في كلمتين، وسواء أكانتا متفقتين في الحركة أم مختلفتين فيها. وقد اختلف القراء فيهما بين التحقيق والتسهيل وزيادة ألف، أو إبدال إحداهما أو حذفها؛ كما فعلوا مع الهمز المفرد، ونبدأ حديثنا بالهمزتين المتفقتين في الحركة.

(*) عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة بسكرة – الجزائر.

الهمزتان المتفقتان :

إذا اجتمعت همزتان في كلمة أو في كلمتين كانتا إما متفقتين في الحركة بالفتح أو الكسر أو الضم، وإما مختلفتين فيها، فتكون الأول مثلثة الحركة، وتكون الثانية كذلك، فتلك حصيلة أحوالهما التسعة. نذكر المتفقتين ثم المختلفتين.

١ـ المفتوحتان :

ومن أمثلة الهمزتين المفتوحتين قوله تعالى **﴿إنَّ الذين كفروا سواءٌ عليهمْ أأنذرتهم أم لم تُنذرهم لا يُومنون﴾** البقرة ٦/٢. قال أبو حيان: «إذا التقت همزتان مفتوحتان فلغة تميم تحقيق الهمزتين، وبه قرأ الكوفيون وابن ذكوان. وأهل الحجاز لا يجمعون بينهما طلبا للتخفيف»[١]. وهذا القول فيه إجمال، ولكنه يستدرك، فيفصل في بقية المواضع التي اجتمعت فيها همزتان، وقد ذكرها في مصنفه شارحا محللا منها قوله تعالى:

ـ **(أأمنتم به)** الأعراف ١٢٣/٧[٢] ومثله في طه ٧١/٢٠ والشعراء ٤٩/٢٦ والملك ١٦/٦٧.

ـ **(أأعجمي)** فصلت ٤٤/٤١ [٣].

ـ **(أآلهتنا خير أم هو)** الزخرف ٥٨/٤٣.[٤]

إن هذه الأمثلة التي جمعنا فيها أنواع القراءات التي رويت في اجتماع الهمزتين المفتوحتين تغني عن ذكرها جميعا، ونحاول أن نوضحها في هذا الجدول :

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٤٧/١ وينظر السبعة في القراءات لابن مجاهد ص ١٣٦ وحجة الفارسي ١٨٣/١ والتيسير للداني ص ٣١ وحجة ابن خالويه ص٦٥ ــ ٦٦.

(٢) نفسه ٣٦٥/٤.

(٣) نفسه ٥٠٢/٧ وينظر السبعة في القراءات لابن مجاهد ص ٥٧٦ ــ ٥٧٧. وذكر ابن الجزري في النشر ٣٦٣/١ المواضع التي اجتمعت فيها همزتان مفتوحتان في القرآن الكريم زيادة على ما ذكرنا هي: في البقرة ١٤٠/٢، وآل عمران ٢٠/٣، ٨١ والنساء ٥/٤، ٤٣ والمائدة ٦/٥، ١١٦ والأنعام ١٦/٦، والأعراف ٤٧/٧، ويونس ٤٩/١٠ وهود ٤٠/١١، ٥٨، ٦٦، ٨٢، ٩٤ ويوسف ٣٩/١٢ والنحل ٦١/١٦ والإسراء ٦١/١٧ والأنبياء ٦٢/٦١ والمومنون ٢٧/٢٣، ٤٤، ٩٩ والفرقان ١٧/٢٥، والنمل ٤٠/٢٧، ويس ٢٣/٣٦. .. الخ

(٤) البحر ٢٥/٨ والسبعة في القراءات لابن مجاهد، ص ٥٨٧ ــ ٥٨٨.

جدول اجتماع الهمزتين المفتوحتين :

١	تحقيق الهمزتين	أأنذرتم	أأعجمي	أأمنتم	أألهتنا
٢	تحقيقهما وإدخال ألف بينهما	أاأنذرتم	أاأعجمي	ـ	ـ
٣	تحقيق الأولي وتسهيل الثانية	أٔنذرتم	أٔعجمي	أٔمنتم	أٔلهتنا
٤	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال ألف بينهما	أاأنذرتم	أاأعجمي	ـ	ـ
٥	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وألف بعدها	ءاأنذرتم	ـ	ءاأمنتم	ءاألهتنا
٦	تحقيق الأولى وإبدال الثانية ألف	ــــــ أانذرتهم	ــــــ أاعجمي	ـ	ـ
٧	حذف الأولي وتحقيق الثانية	أنذرتم	أعجمي	ـ	ـ
٨	حذف الأولي ونقل حركتها إلى ما قبلها	عليهمَ أنذرتم	ـ	ـ	ـ
٩	إبدال الأولي واوًا وتحقيق الثانية	ـ	ـ	و آمنتم	ـ
١٠	تخفيف الهمزتين	عليهمَ نُذرتم	ـ	ـ	ـ

من هذا الجدول الذي يجمع كل وجوه الأداء يمكننا أن نسجل أولى الملاحظات :

١-التحقيق والتسهيل مذهبان في العربية، ولكراهة اجتماع الهمزتين جيئ بألف بينهما أو بعدهما مبالغة في التخفيف. أو حذفت إحداهما أو أبدلت.

٢-لم يُدخل أحد من القراء ألفا بين الهمزتين في مثل (أآمنتم وأآلهتنا) كراهة كثرة الأمثال وسنعود إلى ذلك في نهاية البحث.

٣-اختلف رسم هذه الكلمات في المصاحف المطبوعة بين التحقيق والتسهيل وهذا توضيح لها:

أ- في مصحف رواية حفص عن عاصم الكوفي: ءأنذرتهم - ءأعجمي - ءامنتم - ءألهتنا.

ب - في مصحف رواية ورش عن نافع المدني: ءآنذرتهم - ءآعجمي -ءأمنتم - ءألهتنا.

جـ - في مصحف رواية قالون عن نافع المدني: ءاأنذرتهم - ءاأعجمي -ءأمنتم - ءألهتنا.

د - في مصحف رواية الدوري عن أبي عمرو التميمي: ءاأنذرتهم - ءاأعجميّ - ءاأمنتم - ءاألهتنا.

وملخص اجتماع الهمزتين ما يأتي:

١ ـ تحقيق الهمزتين، وبه قرأ الكوفيون وابن عامر وابن ذكوان[١]. وأثر لهجة تميم وأسد واضح في هذه القراءة. ووجه التحقيق أن الفصيح ورد باجتماعهما: «و يُحسّن هذه القراءة أن الهمزة الأولى غير لازمة، لأنها همزة للاستفهام، وما لا يلزم الكلمة بمرتبة ما لا يعتد به»[٢] ولكن إذا كان الكوفيون على أصولهم في تحقيق الهمزة؛ لأنهم متأثرون ببني تميم وبني أسد، الذين سكنوا شرق الجزيرة. وهؤلاء يؤثرون التحقيق، فما وجه قراءة ابن عامر ورواية ابن ذكوان ؟ إن الأول من يحصُب وهي بطن من حمير، والثاني فهريّ من قريش. وربما جاء التحقيق من جهة أيوب الداري وهو تميمي، وابن ذكوان روى عنه[٣]. أما ابن عامر فاختُلف عنه في الهمزتين[٤].

٢ ـ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية، وبه قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو، وهشام والبزي، وهي لغة الحجاز[٥] وهذيل وكنانة وسعد بن بكر[٦]. ومشهور في بيئة الحضر عموما كالمدينة ومكة وغيرهما. .. وابن كثير إمام القراء في مكة والبزّي روى عنه، ونافع إمامها في المدينة، وأبو عمرو إمام البصرة تلقى عنهما القراءة[٧]. فأخذ بالتخفيف. أما هشام الشامي فأخذ القراءة عن يحيى الذماري[٨]، والذماري أخذ عن نافع[٩].

٣ ـ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال ألف بينهما، وبه قرأ أبو عمرو وقالون وإسماعيل ابن جعفر عن نافع وهشام[١٠]، وكل هؤلاء يتصلون في قراءتهم بإمام المدينة في القراءة.

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٤٧/١ و٦٣/٨، ٣٠٢ والسبعة في القراءات لابن مجاهد ص ١٣٧، ٥٩٨.

(٢) الكتاب الموضح لابن أبي مريم ٢٤١/١.

(٣) ينظر طبقات القراء لابن الجزري ٤٠٤/١، ٤٠٥، ٤٢٣ و٣٦٧/٢.

(٤) نفسه ١١٧٧/٣ والنشر لابن الجزري ٣٦٦/١، ٣٦٧.

(٥) البحر المحيط لأبي حيان ٤٧/١ و٥٠٢/٧ و٣٠٢/٨ والسبعة في القراءات لابن مجاهد ص ١٣٦.

(٦) إعراب النحاس ١٨٤/١.

(٧) ينظر طبقات القراء لابن الجزري ٢٨٨/١.

(٨) نفسه ٣٥٦/٢.

(٩) نفسه ٣٦٧/٢، ٣٦٨.

(١٠) البحر المحيط لأبي حيان ٤٧/١.

و الوجه في إدخال الألف أن الهمزة المسهلة في حكم المتحركةَ في رأي البصريين، لذلك زيدت الألف للفصل بين المتماثلين. وقال فيها سيبويه: « فكرهوا التقاء الهمزة والذي هو بين بين، فأدخلوا الألف كما أدخلتها بنو تميم في التحقيق».[١]

٤ ـ تحقيق الهمزتين وإدخال ألف بينهما، رواية عن هشام، وهي قراءة ابن عباس وابن أبي إسحق[٢]. وما كان الفرق بين هذه القراءة وسابقتها لِيُدرك بسهولة، ولعلّهما واحدة. وقد نسبها سيبويه إلى ناس من العرب ـ وهم بنو تميم – قال: «و من العرب ناس يدخلون بين ألف الاستفهام وبين الهمزة ألفا إذا التقتا، وذلك أنهم كرهوا التقاء هذه الحروف المضاعفة».

٥ ـ تحقيق الأولى وإبدال الثانية ألفا، وروي ذلك عن ورش[٣]. حكاه المصريون عن أبي يعقوب الأزرق عن ورش. أما رواية البغداديين فهي تسهيل الثانية بين بين[٤]. وهو وجه التسهيل فيها، لأنها متحركة وما قبلها مفتوح. أما إبدالها ألفا فهو طريق الهمزة الساكنة. وقد أنكر الزمخشري هذه القراءة، وزعم أنْ ذلك لحن وخروج عن كلام العرب من وجهين[٥]

أ ـ الجمع بين ساكنين على غير حدّه.

ب – طريق تخفيف هذه الهمزة هو بين بين.

إن هذا هو طريق التخفيف القياسي الذي يتمسك به البصريون، ويتسامح فيه الكوفيون الذين أجازوا الجمع بين الساكنين على غير الحد الذي أجازه البصريون. وقراءة ورش صحيحة النقل لا تدفعِ باختيار المذاهب[٦].

و قد أثبت النقل قراءاتٍ تجمع بين ساكنين على غير حدّه، وذلك نحو قوله تعالى **(شَهْر رَّمضان)** البقرة ١٨٥/٢ في قراءة أبي عمرو بالإدغام[٧]. وقوله تعالى **(لا تعْـدّوا)** النساء ١٥٤/٤ في قراءة قالون بالإدغام[٨] وغير ذلك... ويدافع أبو حيان عن النقل بقوله: «والذي

---

(١) الكتاب لسيبويه ٥٥١/٣ وينظر شرح المفصل لابن يعيش ١١٩/٩، ١٢٠.

(٢) البحر المحيط لأبي حيان ٤٧/١.

(٣) نفسه ٤٧/١ والتيسير للداني ص ١٩٣.

(٤) التيسير للداني ص ٣٢ والنشر لابن الجزري ٣٦٣/١.

(٥) الكشاف للزمخشري ٢٩/١.

(٦) البحر المحيط لأبي حيان ٤٧/١، ٤٨.

(٧) نفسه ٣٩/٢.

(٨) نفسه ٣٨٨/٣ والسبعة في القراءات لابن مجاهد ص ٢٤٠.

نذهب إليه أن ما صحت الرواية به من إثبات القراءة وجب المصير إليه، وإن خالف أقوال البصريين ورواياتهم. وقد استقرى هذا اللسانَ البصريون والكوفيون، فوجب المصيرُ إلى ما استقروه، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ »[١]. وواضح من هذه الشواهد الفصيحة قوة الدليل بجواز هذه الظاهرة، ولا سبيل إلى نكرانها أو دحضها بضرب التأويل.

٦ ــ حذف الهمزة الأولى (همزة الاستفهام) لدلالة (أم) عليها، وهي قراءة الزهري وابن محيصن[٢]. ووجه الحذف أن كل ما دل عليه دليل جاز حذفه من الكلام. والوجه فيه أن يكون تقديره (أأنذرتهم) ثم حذف همزة الاستفهام تخفيفا لكراهة اجتماع الهمزتين.

٧ ــ حذف همزة الاستفهام ونقل حركتها إلى الميم قبلها وهي قراءة أُبَي[٣] لقوله تعالى (سواءٌ عليهمَ أنذرتهم) البقرة ٦/٢. وهي مثل القراءة السابقة.

٨ ــ إبدال الهمزة الأولى واوا لضمة ما قبلها، وهي قراءة قنبل[٤].

بقي لنا أن نثبت ملاحظة هامة، وفحواها أن أئمة القراءات اتفقوا على عدم إدخال (ألف) بين الهمزتين في مثل قوله تعالى (أآمنتم وأآلهتنا) وعلل ابن الجزري فقال: «و لم يدخل أحد بينهما ألفا لئلا يصير اللفظ في تقدير أربع ألفات: الأولى همزة الاستفهام، والثانية الألف الفاصلة التي تُزاد، والثالثة همزة القطع، والرابعة المبدلة من الهمزة الساكنة، وذلك إفراط في التطويل، وخروج عن كلام العرب »[٥]. ويؤدّي هذا النص إلى استثناء هاتين الكلمتين من الحالتين: الثالثة والرابعة اللتين تخصان زيادة الألف بين الهمزتين، وكل ذلك هروب من كثرة الأمثال، لأن العرب تنفر منها، وتتجافى ألسنتها عنها، فتروم أقل سبيل بين الثقيلين.

إن تسهيل الهمزة لغة قريش وهذيل وكنانة وسعد بن بكر وعامة أهل الحجاز، وبه قرأ الحرميان ووافقهما ابن عامر وأبو عمرو؛ لأنهما متأثران ببيئة المدينة وقرائها من الصحابة والتابعين، وهؤلاء الأربعة من القراء السبعة. وأما التحقيق فهو لغة تميم وأسد، وعامة أهل البادية وبه قرأ الكوفيون: حمزة والكسائي وعاصم، وهم من السبعة كذلك...

(١) نفسه ٣٢٤/٢ وارتشاف الضرب لأبي حيان ٣٣٩/١.

(٢) البحر المحيط لأبي حيان ٤٨/١ وإعراب للنحاس ١٨٤/١.

(٣) نفسه ٤٨/١ وإعراب النحاس ١٨٥/١ والكشاف للزمخشري ٢٩/١.

(٤) نفسه ٣٦٥/٤ و٣٠٢/٨ وينظر النشر لابن الجزري ٣٦٤/١.

(٥) النشر لابن الجزري ٥٤٩/٣. والسبعة في القراءات، لابن مجاهد ص ٢٩١، ٢٩٠.

٢ ـ المكسورتان :

أحصى العلماء مواضع الهمزتين المكسورتين من كلمتين في القرآن الكريم فكانت ثمانية عشر موضعا، اتفق القراء على خمسة عشر منها[١].

و اختلفوا في ثلاثة[٢]. إذا التقت همزتان مكسورتان من كلمتين نحو (**هؤلاءِ إن كنتم**) البقرة ٣١/٢ كانت وجوه القراءات كالآتي[٣]:

١ ــ إبدال الثانية ياءً ممدودة، وهو لورش وقنبل[٤]. والأول راوية لنافع المدني والثاني راوية لابن كثير المكي، وهما من أهل التخفيف.

٢ ــ إبدال الثانية ياء مكسورة في مثل قوله (علىَ البغاءِ إنْ أردن) النور ٣٣/٢٤ وهو لورش.

٣ ــ تليين الأولى وتحقيق الثانية، وهو لقالون والبزّي، وهما راويان لنافع وابن كثير على الترتيب، وطريقهما التخفيف.

٤ ــ حذف الأولى وهي قراءة أبي عمرو، وهو في منهجه في كل همزتين مجتمعتين إذا اتفقتا في الحركة، وهو ممن قرأ على أهل المدينة ومكة.

٥ ــ تحقيق الهمزتين وهي قراءة الكوفيين وابن عامر. أما في قوله تعالى (بِالسوءِ إلاَّ مَا رحم) يوسف ٥٣/١٢ فوجوه عن قالون والبزي[٥]:

أ – هذا الأصل الذي تقرر لهما أي تسهيل الأولى وتحقيق الثانية.

ب – إبدال الأولى ولوا مكسورة وإدغام الواو الساكنة قبلها فيها، وتحقيق الثانية. (بالسوِّ إلا).

جـ ــ إبدال الأولى واوا من غير إدغام أي (بالسوو إلا).

د ــ إبدال الأولى ياء أي (بالسويِ إلا).

إن جميع المواضع التي تجاورت فيها همزتان مكسورتان، قد سبقت أولاهما بحرف مد، تفردت الواو بكلمة، والياء بأخرى، والباقي كله للألف، فكان الاختلاف في الإبدال والإدغام في هذين الحرفين أما الألف فلا يدغم أبدا.

---

(١) وهي (هؤلاء إن كنتم) البقرة ٣١/٢ و(من النساء إلا) النساء ٢٢/٤، ٢٤ و(من وراء إسحق) هود ٧١/١١ و(بالسوء إلا) يوسف ٥٣/١٢ و(هؤلاء إلا) الإسراء ١٠٢/١٧ وص١٥/٣٨ و(على البغاء إن) ٣٣/٢٤ و(من السماء إن كنت) الشعراء١٨٧/٢٦ و(من السماء إلى) السجدة ٥/٣٢ و(من النساء إن) الأحزاب ٣٢/٣٣ و(لأبناء إخوانهن) الأحزاب ٥٥/٣٣ و(من السماء إن) سبأ ٩/٣٤ و(أهؤلاء إياكم) سبأ ٤٠/٣٤ و(في السماء إله) الزخرف ٨٤/٤٣. ينظر النشر لابن الجزري ٣٨٢/١.

(٢) وهي (من الشهداء إن تضل) البقرة ٢٨٢/٢ في قراءة حمزة على أنّ (إن) شرطية، و(للنبيء إن أراد) الأحزاب ٥٠/٣٣ و(بيوت النبيء إلا) الأحزاب ٥٣/٣٣ في قراءة نافع. ينظر النشر لابن الجزري ٣٨٢/١.

(٣) البحر المحيط لأبي حيان ١٤٧/١، وإعراب النحاس ٢٠٩/١ والسبعة في القراءات، لابن مجاهد ص ١٣٨

(٤) الإبدال رواه المصريون والمغاربة عن قنبل. أما رواية الجمهور عنه من طريق ابن مجاهد فهو جعل الثانية بين بين، ينظر النشر لابن الجزري ٣٨٤/١.

(٥) البحر المحيط لأبي حيان ١٤٧/١.

وملخص أحوال الهمزتين المكسورتين يوضحها الجدول التالي:

جدول اجتماع الهمزتين المكسورتين

مسلسل	وجه الأداء	المثال الأول المسبوقة بالألف	المثال الثني المسبوقة بالواو	المثال الثالث المسبوقة بياء	القارئ
١	تحقيق للهمزتين	هؤلاءِ إن (مصحف حفص)	بالسوءِ إلا (مصحف حفص)	للنبيءِ إن (مصحف حفص)	ابن عامر و الكوفيون
٢	تحقيق الأولى وإبدال الثانية ياء ممدودة	هؤلاءِ ين	بالسوءِ يلا	للنبيءِ ين	أبو جعفر – قنبل
٣	تحقيق الأولى وإبدال الثانية ياء مكسورة	هؤلاءِ يِن	الهمزة الأولى أولى بالإبدال	الهمزة الأولى أولى بالإبدال	مجاهد – الأزرق
٤	تليين الأولى وتحقيق الثانية	هؤلا إن قالون والدوري	بالسو إلا	للنبي إن	ابن محيصن – البزّي
٥	حذف الأولى وتحقيق الثانية	هؤلا إن	بالسو إلا	للنبي إن	أبو عمرو
٦	تحقيق الأولى وحذف الثانية	هؤلاءِ انْ مصحف ورش	بالسوءِ الاْ	للنبيءِ انْ	أبو عمرو
٧	إبدال الأولى واوًا مكسورة وإدغامها في الواو قبلها	مسبوقة بألف	بالسوِّ إلا	مسبوقة بياء	البزّي
٨	إبدال الأولى ياء	-	بالسوي إلا	الإبدال للإدغام	البزّي
٩	إبدال الأولى ياء مكسورة وإدغامها في الياء قبلها	-	مسبوقة بواو	للنبيِّ إن	

و الملاحظات التي نذكرها باعتماد هذا الجدول:

١ ــ بدأنا بتحقيق الهمزتين، فقد جاء رسمها في المصحف المطبوع على رواية حفص عن عاصم الكوفي. والقراءة واضحة، ولا تحتاج إلى تعليق ما عدا كلمة (النبيّ) فقد رسمت بالإدغام.

٢ ــ قراءة الحذف وهي منسوبة إلى أبي عمرو ويمكن أن نُفسرها بأنها على الأصل الأول في تدوين المصحف قبل وضع الخليل لرمز الهمزة.

٣ ــ تسهيل الهمزة الأولى في مثل (هؤلا. إن) جاءت في المصحف المطبوع على رواية قالون. أما كلمة (بالسوّ والنبيّ) فقد رسمتا بالإدغام.

٤ ــ وأما إبدال الثانية ياء مكسورة في رواية ورش عن نافع، والقواس عن ابن كثير[١]، وهما من بيئة التخفيف، وهذا الإبدال خاص بالمواضع التي سبقت أولى الهمزتين فيها بألف.

٥ــ إن إبدال الثانية ياء ممدودة ثقيل في النطق وبخاصة في الكلمات التي سبقت أولى الهمزتين فيها بواو أو ياء، لأن التخفيف في مثلهما يكون في الهمزة الأولى أقيس. وهذا الإبدال لِقنبل

و ورش في رواية الأزرق عنه. ورواها عن الأزرق جمهور أصحابه المصريين، ومن أخذ عنهم من المغاربة، وهو الذي قطع به غير واحد منهم[٢].

٦ ــ ما يصح قياسا هو إبدال الهمزة الأولى ولوا في مثل (بالسوءِ إلا) يوسف ٥٣/١٢ وإدغامها في الولو قبلها. وهذا ما رواه جمهور المغاربة وسائر العراقيين عن البزّي وقالون[٣]. وهكذا رسمت في المصحف المطبوع على رواية قالون (بالسوّ).

٧ ــ مذهب قالون في مثل (للنبيءِ إن) الأحزاب ٥٠/٣٣ أن تجعل الهمزة الأولى بين بين. و هذا ضعيف جدا. والصحيح قياسا وروايةً ما عليه الجمهور من الأئمة قاطبة، وهو الإدغام. وقد رسمت بالإدغام (للنبيّ) في المصحف المطبوع على رواية قالون، ما عدا المصحف المطبوع على رواية ورش فقد أثبت الهمزة (للنبيءِ إنَ).

٨ ــ بقي لنا أن نشير إلى أن المصحف المطبوع على رواية ورش سهلت فيه الهمزة الثانية في جميع الكلمات هكذا (هؤلاءِ انْ كنتم) البقرة ٣١/٢ وقد روى تسهيلها عنه كثير كابن غلبون وابن بليمة وأبي طاهر صاحب العنوان[١].

---

(١) حجة أبي زرعة، ص ٩٢.

(٢) النشر لابن الجزري ٣٨٤/١.

(٣) نفسه ٣٨٣/١.

٣ـ المضمومتان :

وردت الهمزتان المضمومتان في كلمتين في موضع واحد في القرآن الكريم وهو قوله **(وليس من دونِه أولياءُ أولئك في ضلال مبين)** الأحقاف ٣٢/٤٦.
نذكر أحوالهما بإيجاز تتميمًا للفائدة في هذا الجدول:

جدول اجتماع الهمزتين المضمومتين

مسلسل	أنواع الأداء	أولياء أولئك (الاحقاف ٣٢/٤٦)	مرسوم المصاحف	القارئ
١	تحقيق الهمزتين	أولياَء أولئك	المطبوع على رواية حفص	الكوفيون وابن عامر
٢	حذف الهمزة الأولى وتحقيق الثانية	أوليآ اولئك	المطبوع على رواية الدوري	أبو عمر ورويس
٣	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية بين بين	أولياَء اولئك	المطبوع على رواية ورش	رويس - أبو جعفر
٤	تسهيل الأولى بين بين وتحقيق الثانية	أوليا أولئك	المطبوع على رواية قالون	قالون - البزّي
٥	تحقيق الأولى وإبدال الثانية واوا	أولياَء ولئك	....	قنبل - ورش

و من هذا الجدول نسجل الملاحظات الآتية:

١ــ تحقيق الهمزتين، وهي قراءة الكوفيين وابن عامر[٢]، وبيئة الكوفة متأثرة بقبائل بني أسد وتميم وهم أهل التحقيق.

---

(١) الكتاب هو «عنوان في القراءة » لأبي طاهر إسماعيل بن خلف المقرئ الأنصاري الأندلسي توفي بمصر (٤٥٥ هـ) ذكر فيه ما اختلف فيه للقراء السبعة (وجعله ابن خلكان عمدة في هذا الشأن) شرحه عبد الظاهر بن نشوان الرومي (م. ٦٤٩) وأضاف إليه. وعلل كل قراءة، وذكر الأئمة ورواتهم. ينظر النشر ٦٤/١.

(٢) النشر، لابن الجزري ٣٨٦/١.

٢ـ حذف الهمزة الأولى وتحقيق الثانية وهي قراءة أبي عمرو وقنبل ورويس[١] البصري، ورجحنا سابقا أن تكون هذه القراءة البصرية وفق ما دونت به المصاحف قبل وضع الخليل لرمز الهمزة في القرن الثاني للهجرة، وهذا يؤكد منطلقنا في أن الهمزة في أول الكلمة أصل وفي وسطها وآخرها ليست بأصل.

٣ـ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية بين بين، وبهذا قرأ ورش ورويس وأبو جعفر، وهذا الوجه من التخفيف يستحبه الخليل لأنه مسموع ممن يوثق بعربيته[٢]، ومما يذكر في هذا المجال أن ورشا يسهل الثانية، وقالون يسهل الأولى، وكلاهما عن نافع، فقد اختلفا متعاكسين، وإنه لدليل على جواز الوجهين، وقال ابن شنبوذ: «إذا لم تحقق الهمزتين فاقرأ كما شئت»[٣].

٤ـ تسهيل الأولى بين بين وتحقيق الثانية، وهي قراءة قالون والبزّي، والوجه أن الهمزة الأولى آخر الكلمة، والتغير بالأواخر أكثر. قال سيبويه: «و من كلام العرب تخفيف الأولى وتحقيق الآخرة، وهو قول أبي عمرو»[٤]، في مثل **(فقد جاء أشراطها)** محمد ١٨/٤٧.

ولكن المشهور عن أبيْ عمرو إسقاط أولى الهمزتين[٥] كما ذكرنا آنفا. والهمزة الأولى لما كانت آخر الكلمة فليست بأصل فيها في نظرنا، بل هي صفة طرأت بزيادة المد في (أولياء)، وهي الرسم الأول للمصحف قبل وضع الخليل للرمز(ء).

٥ ـ تحقيق الأولى وإبدال الثانية واوا، وهي قراءة قنبل وورش رواها عنهما عامة البصريين والمغاربة[٦] وهذا مذهب أكثرُ الأداء، وأقوى في الرواية من التسهيل، ولكنه أقل في القياس.

قال سيبويه: «و ليس ذا بقياس ملتئب[٧] أي مستقيم مطرد، بل يتوقف على السماع».

وملخص أحوال الهمزتين المتفقتين في الحركة يوضحها الجدول العام:

---

(١) نفسه ٣٨٢/١، ٣٨٣.
(٢) الكتاب لسيبويه ٥٤٩/٣.
(٣) النشر، لابن الجزري ٣٨٤/١.
(٤) الكتاب لسيبويه ٥٤٩/٣.
(٥) النشر، لابن الجزري ٣٨٢/١، ٣٨٣.
(٦) نفسه ٣٨٤/١ وينظر التيسير للداني ص ٣٣ والسبعة في القراءات، لبن مجاهد، ص ١٣٨.
(٧) الكتاب لسيبويه ٥٥٤/٣.

جدول اجتماع الهمزتين المتفقتين

مسلسل	اجتماع همزتين/أنواع الأداء	أأنذرتهم	هؤلاء إن	أولياء أولئك
١	تحقيق الهمزتين	أأنذرتهم	هؤلاء إن	أولياء أولئك
٢	حذف الأولى وتحقيق الثانية	أنذرتهم	هؤلا إن	أوليا أولئك
٣	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية	أأنذرتهم	هؤلاء ان	أولياء اولئك
٤	تسهيل الأولى وتحقيق الثانية	(ــ) لأن الأولى همزة الاستفهام	هؤلا إن	أوليا أولئك
٥	تحقيق الأولى وإبدال الثانية حرف مد	أانذرتهم	هؤلاء ين	أولياء ولئك
٦	إبدال الأولى واوا وتحقيق الثانية	إذا كانت مسبوقة بضم (فرعونُ وأمنتم)	مثل المسبوقة بواو (بالسوِ وإلا)	(ــ)
٧	تحقيق الهمزتين إدخال ألف بينهما	أاأنذرتهم	(ــ)	(ــ)
٨	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال ألف بينهما	أاانذرتهم	(ــ)	(ــ)

الملاحظات العامة:

١ ــ تشترك الهمزتان المتفقتان في الحركة في أربع حالات: التحقيق، وحذف الأولى مع تحقيق الثانية، وتسهيل الثانية وإبدالها حرف مد.

أما تسهيل الأولى فإنه لا يكون في همزة الاستفهام لأن همزة بين بين لا يبتدأ بها.

٢ ــ إضافة الألف خاصة بالمفتوحتين لمناسبتها للفتحة.

٣ ــ توحدت طريقة التحقيق وتنوعت طرق التخفيف، لأن الفرار من الثقل مطلب المتكلم فيترع إلى تحصيله بكل الطرق.

الهمزتان المختلفتان

درسنا فيما سبق الوجوه المختلفة لصور اجتماع الهمزتين المتفقتين في الحركة، ونعرض ـ الآن – للمختلفتين فيها. وصورهما لا تتعدى ستة وجوه؛ لأن الحركات ثلاث في مثلها وما نتج من هذا أخرجنا منه المتفقتين فيها.

١ ـ مفتوحة ومضمومة :

شواهد هذا النوع ثلاثة في القرآن الكريم:

ـ قال تعالى **(قل أأنبئكم بخير من ذلكم)** آل عمران ١٥/٣.

ـ و**(أأنزل عليه الذكر من بيننا)** ص ٨/٣٨.

ـ و**(أألقي الذكر عليه من بيننا)** القمر ٢٥/٥٤.

إنّ الهمزة الأولى للاستفهام دخلت على أخرى من بنية الفعل، ووجوه القراءة فيها[1] كالآتي:

١ـ قرئ في السبعة بتحقيق الهمزتين **(أؤنبئكم)**، ورسمها كذلك في المصحف المطبوع على رواية حفص عن عاصم.

٢ـ وبتحقيقهما وإدخال ألف بينهما **(أاؤنبئكم)**.

٣ـ وبتحقيق الأولى وتسهيل الثانية **(أونبئكم)** ورسمها كذلك في المصحف المطبوع على رواية الدوري عن أبي عمرو.

٤ـ وبتحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال ألف بينهما **(أاونبئكم)** ورسمها كذلك في المصحف المطبوع على رواية قالون عن نافع.

٥ـ وبحذف الهمزة الأولى ونقل حركتها (لورش). **(قُلَ اونبئكم)** ورسمها كذلك في المصحف المطبوع على رواية ورش عن نافع.

قال تعالى **﴿أأشهدوا خلقهم﴾** الزخرف ١٩/٤٣ فكانت وجوه الأداء كالآتي:

١ـ قرأ بتحقيق الهمزتين المفضّل عن عاصم.

٢ـ قرأ بتحقيقهما وإدخال ألف بينهما المسيّبي عن نافع.

٣ـ قرأ بتسهيل الثانية بلا مد علي بن أبي طالب وابن عباس ومجاهد في رواية أبي عمرو ونافع.

٤ـ قرأ بتسهيلهما وإدخال ألف بينهما وبين المحققة جماعة من القراء.

واجتمعت المفتوحة بالمضمومة من كلمتين في آية واحدة وهي **﴿كلما جاءَ أمّةً رسولُها كذّبوه﴾** المؤمنون ٤٤/٢٣ فقرئ بالتحقيق، وقرئ بإبدال الثانية واوا لأنها مضمومة وما قبلها

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٣٩٩/٢.

مفتوح[1] وجاء منصوصا في كتب القراءات أن قراءة التحقيق للكوفيين وابن عامر، وقراءة تحقيق الأولى وتسهيل الثانية قرأ بها الحرميان وأبو عمرو. وأدخل قالون ألفا بينهما. ونقل ورش حركة الأولى إلى ما قبلها وحذفها[2]، وتبعا لهذه القراءة طبعت المصاحف الأربعة التي بين أيدينا نقرأ بها على خلافها المذكور سابقا، وليس لدينا ما نعلق به، لأن المحققين على أصولهم وأهل التخفيف كذلك.

٢ ـ مضمومة ومفتوحة:

إذا التقت همزتان، الأولى مضمومة، والثانية مفتوحة من كلمتين نحو **(كما آمن السُّفهاءُ ألا إنهم هُم السفهاء)** البقرة ١٣/٢ ففي ذلك أوجه[3]:

١ــ تحقيق الهمزتين، وبذلك قرأ الكوفيون وابن عامر، مثل (السفهاءُ ألا). مصحف حفص.

٢ــ تحقيق الأولى وإبدال الثانية واوا كحالها إذا كانت مفتوحة وقبلها ضمة في الكلمة وبذلك قرأ الحرميان وأبو عمرو (السفهاءَ وَلا).

٣ــ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية (السفهاء ألا)، وهي كذلك مرسومة في المصاحف المطبوعة على ورش وقالون والدوري.

٤ــ تسهيل الأولى بين الهمزة والواو وتحقيق الثانية، (السفها ألا).

٥ــ تسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة والواو، إبدال الثانية واوا (السفها ولا).

٦ــ و أجاز قوم جعل الأولى بين الهمزة والواو، وجعل الثانية بين الهمزة والواو، ومنع بعضهم ذلك، لأن جعل الثانية بين الهمزة والواو تقريبا لها من الألف، والألف لا تقع بعد الضمة.

٣ـ مفتوحة ومكسورة :

اجتمعت الهمزتان: الأولى مفتوحة والثانية مكسورة في نوعين من الكلمات:

أــ نوع كانت همزته الأولى للاستفهام مثل (أإله).

---

(١) التيسير للداني ص ٣٤و النشر لابن الجزري ٣٨٨/١.

(٢) نفسه ص٣٢ وحجة أبي زرعة ص ٦١٢ والكتاب الموضح لابن أبي مريم ١١٤٨/٣ والنشر لابن الجزري ٣٦٨/٢، ٣٦٩.

(٣) البحر المحيط لأبي حيان ٦٨/١ وبقية مواضع اجتماع الهمزة المضمومة مع المفتوحة :(نشاء أصبناهم) الأعراف ١٠٠/٧، و (من تشاء أنت)الأعراف ١٥٥/٧ و(زين لهم سوء أعمالهم)التوبة ٣٧/٩ و(يا سماء أقلعي) هود ٤٤/١١ و(الملأ أفتوني) يوسف ٤٣/١٢ والنمل ٢٧ ــ ٣٢ ــ ٣٨ و(يشاء ألم تر) إبراهيم ٢٨/١٤، ٢٧ و(ذلك جزاء أعداء الله)فصلت ٢٨/٤١ و(البغضاء أبدا) الممتحنة ٤/٦٠.

ب ـ ونوع كانت همزته الأولى لصيغة الجمع مثل: (أئِمّة) [1] وهي الكلمة الوحيدة في القرآن الكريم[2]، التي اجتمعت فيها همزتان: مفتوحة ومكسورة ونرجئ الحديث عنها إلى الأخير.

وردت أربعة أمثلة مما اجتمعت فيها همزة الاستفهام بهمزة مكسورة. منها قوله تعالى ﴿أئنّكم لتشهدون﴾الأنعام ١٩/٦. قرئ (أئنكم) بوجوه منها[3]:

١ـ تحقيق الهمزتين (أئِنكم) وهي كذلك في المصحف المطبوع على رواية حفص.

٢ـ تحقيق الهمزتين وإدخال ألف بينهما (أاَئنكم).

٣ـ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال ألف بينهما (أايـنكم) وروى هذه القراءة الأصمعي عن أبي عمرو ونافع(٤). وهي كذلك في المصحف المطبوع على رواية الدوري، ورواية قالون. أما في رواية ورش فبتسهيل الثانية من غير ألف (أينكم).

ـ و قوله ﴿أ إله مع الله﴾ النمل ٦٠/٢٧ ـ ٦٣ قرئ (أ إله) بالوجوه الآتية[5]:

١ـ تحقيق الهمزتين (أإله) وهي قراءة الكوفيين وأهل الشام، وهي كذلك مروية في المصحف المطبوع عل رواية (حفص عن عاصم).

٢ـ تحقيق الأولى وتليين الثانية وإدخال ألف بينهما (أا.له). وهي قراءة نافع وأبي عمرو (وكذلك مرسومة في المصحف المطبوع على رواية قالون عن نافع، ورواية الدوري عن أبي عمرو.

٣ـ تحقيق الهمزتين، والفصل بينهما بألف. وقرأ بها هشام عن أبي عامر (أاإله).

٤ـ تحقيق الأولى وتليين الثانية وبها قرأ ابن كثير وورش (أ.له)، وهي كذلك مرسومة في المصحف المطبوع على رواية ورش.

ـ و قوله (أإن ذكرتم) يس ١٩/٣٦ قرئ بالوجوه التالية(٦):

١ـ حقق الهمزتين الكوفيون وابن عامر (أإن).

٢ـ حقق الهمزتين وفصل بينهما بألف أبو عمرو في الرواية (أاإن).

٣ـ سهل الثانية باقي السبعة (أان).

٤ـ إبدال الثانية هاء مكسورة الحسن (أهن) (١)، والظاهر أنها تسهيل بعد تسهيل فمن أراد تسهيل الهمزة التي بين المحققة والياء أبدلها ياء أو هاء. ومما يذكر في هذا الشأن أننا

---

(١) أصل كلمة (أئمة) على وزن أفعلة جمع إمام، وأدغمت الميم في الميم، فنقلت حركتها إلى الهمزة قبلها، البحر ١٥/٥.

(٢) وردت في التوبة ١٢/٩ والأنبياء ٧٣/٢١ والقصص ٥/٢٨، ٤١ والسجدة ٣٢/٣٣.

(٣) البحر المحيط لأبي حيان ٩٢/٤.

(٤) نفسه ٩٢/٤.

(٥) نفسه ٨٩/٧ وحجة أبي زرعة، ص ٥٣٣، ٥٣٤.

(٦) البحر المحيط لأبي حيان ٣٢٧/٧.

كنا نقرأ الهمزة المسهلة على رواية ورش (هاء) في مثل (أ. ذا)، ونتلقاها كذلك من شيوخ الكتاتيب في بلادنا الجزائر.

ــ قرأ الجمهور قوله تعالى (أإذا متنا) ق ٥٠/٣، وهم على أصولهم في تحقيق الثانية وتسهيلها والفصل بينهما بألف[٢]. وهذا النوع لا يختلف عن سابقه إلا أن الاستفهام فيه يتكرر في مثل قوله تعالى ﴿أإذا كنا ترابا وآباؤنا أإنا لمخرجون﴾ النمل ٦٧/٢٧. وعدّد أبو حيان وجوه القراءات فقال[٣]:

١ــ قرأ ابن كثير وأبو عمرو بالجمع بين الاستفهامين (أإذا).

٢ــ وقلب أبو عمرو الثانية ياء وفصل بينهما بألف أايذا).

٣ــ قرأهما عاصم وحمزة بهمزتين على التحقيق (أءذا كنا ترابا وءاباؤنا أئنا لمخرجون) وهذا رسمها في المصحف المطبوع على رواية حفص.

٤ــ وقرأ نافع (إذا) بهمزة مكسورة، و(أاينا) بهمزة الاستفهام، وقلب الثانية ياء وبينهما مدة (إذا كنا ترابا وءاباؤنا أاينا لمخرجون). وهذا رسمها في مصحف رواية قالون. أما في مصحف رواية ورش، فبحذف الألف الفاصلة بين المحققة والمسهلة.

٥ــ وقرأ الباقون (آيذا) باستفهام ممدود، و(إننا) بنونين من غير استفهام.

قال أبو حيان[٤]: اختلف القراء في الاستفهاميين إذا اجتمعا في أحد عشر موضعاً. هنا موضع [الرعد ٥/١٣] وفي [الإسراء ٤٩/١٧، ٩٨] موضعان، وفي [المؤمنون ٨٢/٢٣] وفي [النمل ٦٧/٢٧] وفي [العنكبوت ٢٨/٢٩، ٢٩] وفي [السجدة ١٠/٣٢] وفي [الصافات ٥٢/٣٧] وفي [الواقعة ٤٧/٥٦] وفي [النازعات ١٠/٧٩].

و قراءاتها حسب الوجوه الآتية:

١ــ قرأ نافع والكسائي بجعل الأولى استفهاماً، والثانية خبراً إلا في العنكبوت والنمل فيعكسهما نافع. وجمع الكسائي بين الاستفهاميين في العنكبوت. وأما في النمل فعلى أصله إلا أنه زاد نونا، فقرأ (إننا لمخرجون).

٢ــ قرأ ابن عامر بجعل الأولى خبراً، والثاني استفهاماً إلا في النمل والنازعات فعكس. وزاد في النمل نونا كالكسائي، وإلا الواقعة فقرأهما باستفهامين.

---

(١) و قرأ الحسن أيضا وأبو جعفر وقتادة وعيسى والهمداني والأعمش (أين) ظرف مكان وروى عن عيسى الثقفي أيضا. وقرأ زر بهمزتين مفتوحتين (أأن ذكرتم)، وز هي قراءة أبي جعفر وطلحة إلا أنهما لينا الثانية بين بين. و قرأ بهمزة واحدة مفتوحة الماجشوني، وهو أبو سلمة بن يعقوب بن عبد الله بن أبي سلمة المدني. البحر المحيط لأبي حيان ٣٢٧/٧.

(٢) البحر المحيط لأبي حيان ١٢٠/٨.

(٣) نفسه ٩٤/٧ وينظر التيسير للداني ص ١٣٢ والسبعة في القراءات، لابن مجاهد، ص ٢٨٥، ٣٥٧.

(٤) البحر المحيط لأبي حيان ٣٦٥/٥.

٣ ـ قرأ ابن كثير وحفص في العنكبوت بالخبر في الأول وبالاستفهام في الثاني. وهذا على أصولهم في اجتماع الهمزتين من تحقيق وتخفيف وفصل بين الهمزتين وتركه[١].

«فكان الكسائي يستفهم بهما جميعاً. وكان نافع يستفهم بالثاني ولا يستفهم بالأول»[٢].

وابن عامر لا يستفهم بالأول ويستفهم بالثاني ويهمز همزتين[٣].

ونذكر – الآن – القراءات التي رويت في قوله تعالى: ﴿فقاتلوا أئمة الكفر﴾ التوبة ١٢/٩[٤]:

١ـ أبدل الهمزة الثانية ياء، الحرميان وأبو عمرو: (أيمة). وهذا رسمها في مصحف رواية ورش ورواية قالون. أما رسمها في مصحف رواية الدوري، فبتحقيق الأولى وتسهيل الثانية (أيمة).

٢ـ مد الهمزة رواية عن نافع [المسيبي]: (آيمة).

٣ـ قرأ بالهمزتين باقي السبعة: (أئمة)، وهذا رسمها في مصحف رواية حفص.

٤ـ قرأ بهمزتين وأدخل بينهما ألف هشام (أائمة).

قال الزمخشري: «(فإن قلت) : كيف لفظ (أئمة)؟ (قلت) : همزة بعد همزة بين بين أي بين مخرج الهمزة والياء. وتحقيق الهمزة هي قراءة مشهورة، وإن لم تكن مقبولة عند البصريين. وأما التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز أن تكون. ومن صرح بها فهو لاحن محرف»[٥].

ويعقب أبو حيان على صاحب الكشاف بقوله: «وذلك دأبه في تلحين المقرئين وكيف يكون لحنا؟ وقد قرأ به رأس البصريين النحاة أبو عمرو بن العلاء، وقارئ مكة ابن كثير، وقارئ مدينة الرسول (ص) نافع»[٦].

قال ابن جني: «و من شاذ الهمز عندنا قراءة الكسائي (أئمة) بالتحقيق فيهما. فالهمزتان لا تلتقيان في كلمة إلا أن تكونا عينين نحو سئآل وسئآر وجئآر. فأما التقاؤهما على التحقيق من كلمتين فضعيف، وليس لحنا [...] لكن التقاؤهما في كلمة واحدة غير عينين لحن»[١].

(١) نفسه ٣٦٥/٥ وينظر التيسير للداني ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، ص ٢٨٥.

(٣) نفسه ص ٢٨٦.

(٤) البحر المحيط لأبي حيان ١٥/٥ وينظر التيسير للداني ص ١٤٤ والنشر لابن الجزري ٣٧٩/١ والسبعة في القراءات، لابن مجاهد، ص ٣١٢.

(٥) الكشاف للزمخشري ١٨٤/٢ وينظر البحر المحيط لأبي حيان ١٥/٥.

(٦) البحر المحيط لأبي حيان ١٥/٥.

وكيف اللحن وقد ثبت بالرواية الصحيحة؟ ورسمت بالتحقق في المصحف المطبوع على رواية حفص وهي قراءة الكوفيين وابن عامر[2]، والصحيح ثبوت كل من التحقيق والتسهيل بين بين والإبدال ياء محضة.

٤ ـ مكسورة ومفتوحة:

تمثل لهذا النوع من اجتماع الهمزتين بقوله تعالى ﴿**مِن خطبة النساءِ أو**﴾ البقرة ٢٣٥/٢.

١ـ قرأ الكوفيون وابن عامر بتحقيق الهمزتين[3]، وهذا رسمها في المصحف المطبوع على رواية حفص.

٢ـ و قرأ الحرميان وأبو عمرو بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية[4] (النساءِ أو)، وهذا رسمها في المصحف المطبوع على رواية ورش ورواية قالون وكذلك رواية الدوري.

٥ ـ مضمومة ومكسورة :

١ ـ في مثل قوله تعالى ﴿**يهدي من يشاءُ إِلَى صِراطٍ مُستقيم**﴾ البقرة ١٤٢/٢ قرأ الكوفيون وابن عامر بتحقيق الهمزتين.

٢ ـ قرأ الحرميان وأبو عمرو بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية على وجهين وذلك:

أ ـ يجعلها بين بين وهو مذهب الخليل وسيبويه وجمهور النحاة[5] (يشاءُ إِلى).

ب ـ بإبدالها واوا مكسورة، وهو مذهب الأخفش[6].

٦ ـ مكسورة ومضمومة :

لم يرد في القرآن الكريم اجتماع المكسورة بالمضمومة وتعليل العلماء لذلك صعوبة الانتقال من كسر إلى ضم. وقد ورد في سورة القصص قوله:

(**وجد عليه أمة**) ٢٣/٢٨ فالمعني (**وجد على الماءِ أمة**) [7]، وبطبيعة الحال فليس لهذه الأخيرة قراءة لأنها لم توجد في القرآن الكريم. ولتوضيح كل أحوال الهمزتين المختلفتين في الحركة نرسم الجدول الآتي:

---

(١) الخصائص لابن الجني ١٤٤/٣. وينظر إعراب النحاس ٢٠٥/٢.

(٢) التيسير للداني ص ١١٧.

(٣) نفسه ص ٣٤.

(٤) النشر لابن الجزري ٣٨٨/١.

(٥) الكتاب لسيبويه ٥٤٩/٣ وما بعدها.

(٦) معاني الأخفش ٢٠٠/١.

(٧) النشر لابن الجزري ٣٨٨/١.

جدول اجتماع الهمزتين المختلفتين في الحركة

مسلسل	وجوه الأداء	أأ	أأ	أإ	إأ	أإ
١	تحقيق الهمزتين	أؤنبكم	السفهاء ألا	أئنكم	النساء أو	يشاء إلى
٢	تحقيق الهمزتين وإدخال ألف بينهما	أاؤنبئكم	—	أائنكم	—	—
٣	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية	أونبئكم	السفهاء الا	أينكم	النساء أو	يشاء إلى
٤	تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال الألف بينهما	أاونبئكم	—	أاينكم	—	—
٥	تحقيق الأولى وإبدال الثانية واوا	جاء ومة	السفهاء ولا	—	—	يشاء ولى
٦	تسهيل الأولى وتحقيق الثانية	—	السفها. ألا	—	—	—

مسلسل	وجوه الأداء	أأ	أأ	أإ	إأ	أإ
٧	حذف الأولى ونقل حركتها إلى ما قبلها	قلَ اونبئكم	—			—
٨	تحقيق الأولى وإبدال الثانية ياء	—	—	أيمة	النساء يو	—
٩	تحقيق الأولى وإبدال الثانية هاء	—	—	أهن ذكرتم	—	—
١٠	تسهيل الأولى والثانية	—	السفها الا	—	—	—

من هذا الجدول نلاحظ :

١ــ تحقيق الهمزتين وهو ما قرأ به الكوفيون وابن عامر ومن أخذ عنهم كالفضل. .. وعلى هذه القراءة طبع المصحف على رواية حفص.

٢ـ وبتحقيقهما وإدخال ألف بينهما قراءة المسيّبي عن نافع وهشام عن ابن عامر، وأبي عمرو في رواية. وجه القراءة أنهم استثقلوا اجتماع المحققتين، وفصلوا بينهما بـألف إرادة التخفيف.

٣ـ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية، وهو الأكثر في التخفيف، وبه قرأ الحرميان وأبو عمرو، وعلى هذه الرواية طبع المصحف على رواية ورش عن نافع. وكذلك المصحف المطبوع على رواية الدوري.

٤ـ تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وإدخال ألف بينهما، ونسبت إلى نافع وأبي عمرو، رواها الأصمعي عنهما، وبها طبع المصحف على رواية قالون.

٥ـ تحقيق الأولى وإبدال الثانية واوا إذا كانت مضمومة أو مسبوقة بضمة، وياء إذا كانت مكسورة أو مسبوقة بكسرة، وبهذا قرأ الحرميان أبو عمرو. وهو وجه من وجوه التخفيف.

٦ـ وقرأ جماعة بتسهيل الأولى وتحقيق الثانية، كما قرئ بتسهيلهما، ومنع ذلك قوم.

٧ـ حقق الأولى وأبدل الثانية هاء الحسن في (أإن ذكرتم) وبهذه الكيفية كان يقرأها طلبة الكتاتيب في الجزائر وفاس.

٨ـ زيادة الألف بين المحققتين أو بين المحققة والمسهلة لا تكون إلا بعد الهمزة المفتوحة بطبيعة الحال.

٩ـ ولا تبدل الثانية واوا إلا إذا كانت مضمومة أو مسبوقة بضمة.

١٠ـ ولا تبدل الثانية ياء إذا كانت مكسورة أو مسبوقة بكسرة.

١١ـ حذف الهمزة ونقل حركتها إلى الساكن قبلها مقصور على ورش.

ومحصلة البحث أن الهمزة تجاور أختها في كلمة مثل (أئمة)، وهي الكلمة الوحيدة في اللغة العربية، أو في كلمتين، وشواهدها كثيرة في القراءات القرآنية، وتأديتها على وجوه:

١ـ تحقيق الهمزتين، وهو مذهب الكوفيين، وأبي عمرو، ويُعزى ذلك إلى البادية كبني أسد و بني تميم.

٢ـ تحقيق إحداهما، وتسهيل الثانية، وهو مذهب الحرميين: نافع وابن كثير، ويعزى ذلك إلى بيئة الحضر كمكة والمدينة.

٣ـ ربما بالغ بعض القراء في تخفيف الهمز، فزادوا ألفا بين الهمزتين أو بعدها، وهو مشهور عن ورش وقالون، وكلاهما عن نافع قارئ المدينة المنورة.

٤ـ التحقيق والتسهيل مذهبان في اللغة العربية، وقد ورد الفصيح بهما. فالتحقيق لغة تميم وأسد، وعامة أهل البادية، والتسهيل لغة قريش وهذيل وكنانة وسعد بن بكر، وعامة أهل الحجاز.

المصادر والمراجع

١ ـ المصحف الشريف المطبوع على الروايات الأربع:
ـ رواية حفص عن عاصم، دار الفجر الإسلامي، دمشق، ط١٠، ٢٠٠٢.
ـ رواية ورش عن نافع، مركب الطباعة، رغاية، الجزائر، ١٩٨١.
ـ رواية قالون عن نافع، مصحف الجماهيرية، طرابلس، ليبيا، (د. ت).
ـ رواية الدوري عن أبي عمرو، دار المعرفة، دمشق، ط١، ١٤٢٠ هـ.

٢ ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تح، مصطفى أحمد النماس، مطبعة النسر الذهبي القاهرة، ط١، ١٩٨٤.

٣ ـ إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت ٣٨٨ هـ)، تح، زهير غازي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥.

٤ ـ تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٧٨.

٥ ـ تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تح، محمد مرسي عامر، ومراجعة شعبان محمد إسماعيل، دار المصحف، شركة مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧.

٦ ـ الحجة في علل القراءات السبع، أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)، تح، علي النجدي ناصف وآخرين. ومراجعة محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٥.

٧ ـ الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه (ت٣٧٠هـ)، تح، عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٤، ١٩٨١.

٨ ـ حجة القراءات، أبو زرعة (ت. حوالي ٤٠٠ هـ)، تح، سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٤، ١٩٨٤.

٩ـ الخصائص، ابن جني (ت.٣٩٢هـ)، تح، محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢(د.ت).

١٠ـ شرح المفصل، ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ)، تصحيح ومراجعة مشيخة الأزهر، المطبعة المنيرية القاهرة (د. ت).

١١ـ غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري(ت.٨٣٣ هـ)، عني بنشره المستشرق برجستراسر جو تلف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٩٨٢.

١٢ ـ الكتاب، سيبويه، (ت. ١٨٠ هـ)، تح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.

١٣ ـ كتـــاب التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني (ت.٤٤٤هـ)، عني بتصحيحه أوتو برتزل، دار الكتـــاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.
١٤ ـ كتاب السبعة في القراءات، ابن مجاهد (ت.٣٢٤هـ)، تح، شوقي ضـيف، دار المعـارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠.
١٥ ـ الكتـاب الموضح في وجـوه القراءات وعـللها، ابن أبي مريم (ت.٥٦٥هـ)، تح، عمـر حمدان الكبيسي، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، جدة، السعودية، ط١، ١٩٩٣.
١٦ ـ معـاني القرآن، الأخفش الأوسط، (ت.٢١٥هـ)، تح، عبد الأمـــير محمـد أميـــن الورد، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٧٩.
١٧ ـ النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تصحيح ومراجعـة الأستـــاذ علـــي محمـد الضبـاع، دار الكتـاب العربـي، بيروت (د ـ ت).

حروف الجر بين النيابة والتضمين

أحمد مطر العطية(*)

لحروف الجر وظيفة أساسية في تركيب الجملة العربية، فهي وسيلة لإيصال معاني الأفعال بمفاعليها، وربطها بها، عندما تكون هذه الأفعال قاصرة عن الوصول إلى المفاعيل، حينما يكون الغرض الإخبار عمن وقع عليه الفعل، وليس مجرد وقوع الفعل فحسب، أو تبيان فاعلية. يقول ابن السراج(١): «حروف الجر تصل ما قبلها بما بعدها، فتوصل الاسم بالاسم والفعل بالاسم،... فأمّا إيصالها الاسم بالاسم، فقولك الدار لعمرو، وأما وصلها الفعل بالاسم، فقولك مررت بزيد، فالباء هي التي أوصلت المرور بزيد» وبهذا يكون حرف الجر خادماً للفعل، فقولنا: جلست في الحديقة، فـ(في) خدم الفعل «جلس»، بأن بيَّن وحدد مكان الجلوس، وقولنا: وقفت للزائر، فاللام خدمت الفعل وقف، إذ بينت سبب حدوث هذا الفعل وهكذا...

وأحياناً يكون حرف الجر خادماً لفعل متعد غير قاصر، كقولنا كتبت بالقلم، فالفعل «كتب» متعد بنفسه، لكن حرف الجر (الباء) جاء ليخدم هذا الفعل، فبين الوسيلة التي تم بها الحدث وهي الكتابة.

(*) أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود.

(١) الأصول في النحو، أبو بكر بن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م ٤٠٨/١.

ومثلما يخدم حرف الجر الفعل يخدم الاسم، فقولنا الكتاب لزيد فاللام خدمت الاسم (الكتاب) بأن بينت مالكه، وهكذا..

فحروف الجر بالغة الأهمية في بنية الجملة العربية، فهي مفاصل أساسية في تركيب الكلام وصوغه من جهة الدلالة على المعنى، فهي تقوم بدور الربط بين مفرداتها لتوضيح العلائق فيما بينها.

ولهذا يطلق على هذه الحروف حروف الإضافة، لأنها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، قال ابن يعيش(١): اعلم أن هذه الحروف تسمى حروف الإضافة، لأنها تضيف معاني الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها».

وهذا يعني أن ثمة أفعالاً ضعيفة لا تقوى على الوصول إلى الأسماء والإفضاء إليها، فهي بحاجة إلى واسطة لتساعدها على الوصول إلى الأسماء، فكانت هذه الحروف هي المفاصل التي تربط هذه الأفعال القاصرة بالأسماء، ويوضح ذلك ابن يعيش فيقول(٢): «فلما كانت هذه الحروف عاملة للجر من قبل أن الأفعال التي قبلها ضعفت عن وصولها، وإفضائها إلى الأسماء التي بعدها، كما يفضي غيرها من الأفعال القوية الواصلة إلى المفعولين بلا واسطة حرف الإضافة، ألا تراك تقول: ضربت عمراً، فيفضي الفعل بعد الفاعل إلى المفعول، فينصبه، لأن في الفعل قوة أفضت إلى مباشرة الاسم، ومن الأفعال أفعال ضعفت عن تجاوز الفاعل إلى المفعول، فاحتاجت إلى أشياء تستعين بها على تناولها، والوصول إليه، وذلك نحو عجبت، ومررت، وذهبت، لو قلت عجبت زيداً، أو مررت جعفراً، أو ذهبت محمداً، لم يجز ذلك لضعف الأفعال في العرف والاستعمال عن إفضائها إلى هذه الأسماء... فلما ضعفت هذه الأفعال عن الوصول إلى الأسماء... رفدت بحروف الإضافة، فجعلت موصلة إليها، فقالوا عجبت من زيد، ونظرت إلى عمرو»(٣).

ولكل حرف من حروف الجر معنى خاص به، نص عليه اللغويون والنحويون نتيجة استقرائهم كلام العرب، وهذه المعاني مستفادة مما تؤديه هذه الحروف من أغراض داخل التركيب، فقولهم الباء للإلصاق، إنما هو بالنظر إلى ما يؤديه حرف الباء من معنى في الاسم

(١) شرح المفصل، ابن يعيش، ٧/٨.

(٢) السابق نفسه ٨/٨.

(٣) إن قولهم فعل ضعيف وفعل قوي، هو قول مجازي، فليس هناك فعل قوي وآخر ضعيف، أو فعل واصل وآخر قاصر، على الحقيقة، وإنما هذا راجع إلى طبيعة الأفعال ووظائفها، فالأفعال المتعدية، هي الأفعال التي من طبيعتها أن تلاقي شيئاً وتؤثر فيه، وغير المتعدية هي التي لا تلاقي شيئاً لتؤثر فيه، يقول ابن السراج في الأصول (١٦٩/١ ــ ١٧٠): ولما كانت هذه الأفعال تكون على ضربين: ضرب منها يلاقي شيئاً يؤثر فيه، وضرب منها لا يلاقي شيئاً ولا يؤثر فيه، فسمي الفعل الملاقي متعدياً، وما لا يلاقي غير متعد، فأما الفعل الذي هو غير متعد فهو الذي لم يلاق مصدره مفعولاً، نحو قام، وأحمرّ... والأفعال التي لا تتعدى. هي ما كان منها خلقة، أو حركة للجسم في ذاته، وهيئة له، أو فعلاً من أفعال النفس غير متثبت بشيء خارج عنها... ألا ترى أن هذه الأفعال مصوغة لحركة الجسم وهيئته في ذاته.

الذي دخل عليه، فالباء في قولنا: أمسكت باللص، أفادت أنني ألصقت يدي باللص ممسكاً إياه، ومثل ذلك، قولهم: «مِنْ» لابتداء الغاية و«إلى» لانتهائها، و«عن» للمجاوزة، وما إلى ذلك من معان، كل ذلك مبني على المعاني التي أحدثتها هذه الأحرف في الجملة من جهة العلاقة بين الفعل والاسم، يقول ابن يعيش[1]: «وخص كل قبيل من هذه الأفعال بقبيل من هذه الحروف».

غير أن القضية التي شغلت النحويين قديماً وحديثاً، هي تداخل حروف الجر بعضها مع بعض، يقول ابن يعيش[2]: «وقد تداخلت، فيشارك بعضها بعضاً في هذه الحروف الموصلة» وقد اختلط الأمر على كثير من الباحثين القدامى والمحدثين، فنسبوا إلى البصريين أنهم يمنعون نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، ونسبوا إلى الكوفيين إجازة ذلك، يقول ابن هشام[3]: «مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللفظ... وإما الأخير هو محمل الباب كله عند أكثر الكوفيين، وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذاً ومذهبهم أقل تعسفاً».

وهذا ما تناقله خلف عن سلف، ينسبون جواز الإنابة إلى الكوفيين، وعدم الجواز إلى البصريين الذي يذهبون إلى التأويل أو التضمين[4].

وهذا القول ليس دقيقاً، ولا يمكن أن نسلم به على إطلاقه، فلو عدنا إلى سيبويه وهو شيخ البصريين، لوجدنا الأصل عنده أن كل حرف من حروف الجر له معنى خاص به، ولكن قد يتسع فيه، إلا أنه يبقى محافظاً على هذا المعنى، يقول[5] «وباء الجر إنما هي للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجت بزيد، ودخلت به، وضربته بالسوط، ألزقت ضربك إياه بالسوط، فما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله».

ويقول[6]: «وأما» إلى «فمنتهى لابتداء الغاية، تقول: من كذا إلى كذا... ويقول الرجل: إنما أنا إليك، أي إنما أنت غايتي.. فهذا أمر إلى وأصله وإن اتسعت».

---

(1) شرح المفصل، ابن يعيش، ٨/٨.

(2) السابق نفسه ٨/٨.

(3) مغني اللبيب، ابن هشام، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ١١٨.

(4) انظر مثلاً الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، البطليوسي، ٢٦٢/٢، والجنى الداني، المرادي، ٤٦، وحاشية الصبان، الصبان ٢١٠/٢.

(5) الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، ٢١٧/٤.

(6) السابق نفسه، ٢٣١/٤.

فواضح أن سيبويه يجعل لكل حرف معنى خاصا به ولكن قد يتسع فيه، فيُظن وكأنه قد خرج عن هذا المعنى، فيرده سيبويه بالتأويل إلى معناه الأصل، ويظهر ذلك جلياً في تأويله قولهم: إنما أنا إليك، أي إنما أنت غايتي، فقد رجع به إلى الأصل الذي هو انتهاء الغاية.

وفي كل موضع يتحدث فيه عن معاني الحروف، فإنه ينطلق فيه من معنى واحد لهذا الحرف، ويأتي بالأمثلة عليه، ثم يذكر أمثلة، يبدو فيها الحرف وكأنه قد خرج عن معناه الأصل إلى معنى آخر، فيعد ذلك اتساعاً في اللغة، ثم يحاول بلطف التأويل أن يرده إلى معناه الأول. فلنستمع إليه وهو يقول[1]: «وأما» على «فاستعلاء الشيء، يقول هذا على ظهر الجبل، وهي على رأسه، ويكون أن يَطْوِي أيضاً مستعلياً، كقولك مررت الماء عليه، وأمررت يدي عليه، وأمّا مررت على فلان فجرى هذا كالمثل، وعلينا أمير كذلك، وعليه مال أيضاً، وهذا لأنه شيء اعتلاه ويكون مررت عليه، أن يريد مروره على مكانه، ولكنه اتسع، وتقول عليه مال وهذا كالمثل، كما يثبت الشيء على المكان، كذلك يثبت هذا عليه، فقد يتسع هذا في الكلام، ويجيء كالمثل».

فهذا النص كسابقه يوضح مذهب سيبويه في استعمال حروف الجر ومعانيها، فهو يبدأ بذكر المعنى الأصل، ثم يحاول أن يرد ما خرج على ذلك الأصل عن طريق التأويل.

وفي مكان آخر يوضح ما يقصده بقوله: «ويجيء كالمثل» فيقول[2]: «وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء وليس مثله».

إذاً مذهب سيبويه أن لكل حرف معنى خاصاً به، لكنه يجيز أن يخرج عن هذا المعنى اتساعاً إلا أنه يلجأ إلى التأويل لرده إلى معناه الأول.

ومع هذا، فإنه أحياناً يرى أن للحرف الواحد أكثر من معنى، فعند الحديث عن (مِنْ)، قال[3]: «وأما (مِنْ)، فتكون لابتداء الغاية في الأماكن، وذلك قولك: من مكان كذا إلى مكان كذا وكذا... وتكون أيضاً للتبعيض، تقول: هذا من الثوب، وهذا منهم، كأنهم قلت بعضهم».

كما أن سيبويه يقول أحياناً بنابة الحروف بعضها مكان بعض، فعند الحديث عن (عن) قال[4]: «وأما (عن) فلما عدا الشيء، وذلك قولك: أطعمه عن جوع، جعل الجوع منصرفاً تاركاً له، قد جاوزه، وقال قد سقاه عن العيمة... وكساه عن العري، (في قوله: قد سقاه عن العيمة) جعلهما قد تراخيا عنه».

---

(١) السابق نفسه ٤/٢٣٠ ــ ٢٣١.

(٢) السابق نفسه ٤/٢٢٦.

(٣) السابق نفسه ٤/٢٢٤.

(٤) السابق نفسه ٤/٢٢٦ ــ ٢٢٧.

ثم قال بعد ذلك[1]: «وقد تقع (من) موقعها أيضاً، تقول: أطعمه من جوع، وكساه من عري، وسقاه من العيمة».

وأحياناً يذهب إلى أن تناوب حروف الجر بعضها عن بعض مردّه إلى اللهجات، ففي حديثه السابق عن (عَنْ) قال[2]: قال أبو عمرو: سمعت أبا زيد يقول: رميت عن القوس، وناس يقولون: «رميت عليها» ثم أورد قول الراجز[3].

أرْمِي عليها وهي فَرْعٌ أجْمَعُ.

نخلص من هذا كله أن سيبويه يذهب إلى أن كل حرف يستقل بمعنى لا يفارقه، غير أنه يجيز أن ينوب حرف عن حرف في بعض الأحيان، وهذه الإجازة مردها إلى اللهجات كما في نيابة (على) عن (عن) أو مردها إلى تقارب المعنى في الحرفين، فقولهم: أطعمه عن جوع، وكساه عن عري، فـ(عن) هنا على معناها الأصل وهو المجاوزة، أي جعل الجوع والعري يبتعدان عنه، وبدء الكسوة من العري ليبعده عنه.

أما المبرد فإنه ينطلق من الأصل الذي انطلق منه سيبويه، فيرى أن لكل حرف معنى أصيلاً، ثم يتسع فيما يشابهه، ويقارب معناه يقول[4]: «ومن هذه الحروف (في) ومعناها: ما استوعاه الوعاء، نحو قولك: الناس في مكان كذا، وفلان في الدار، فأما قولهم: فيه عيبان فمشتق من ذا، لأنه جعله كالوعاء للعيبين، والكلام يكون له أصل، ثم يتسع فيه فيما شاكل أصله، فمن ذلك قولهم: زيد على الجبل، وتقول: عليه دين، فإنما أرادوا أن الدين قد ركبه، وقد قهره».

ويقول في موضع آخر بعد أن ذكر لكل حرف معنى واحداً[5]: «فهذا أصله، وقد يتسع القول في هذه الحروف، وإن كان ما بدأنا به الأصل» ثم يورد أمثلة يردُّ فيها معاني بعض حروف الجر إلى أصلها، فيقول[6]: «...نحو قولك: زيد ينظر في العلم، فصيرت العلم بمنزله المتضمّن، وإنما هذا كقولك: قد دخل عبد الله في العلم، وخرج ممّا يملك، ومثل ذلك في يد زيد الضيعة النفيسة، وإنما قيل ذلك، لأن ما كان محيطاً به ملكه بمنزلة ما أحيطت به يده» حتى إنه يرد معنى التبعيض الذي أثبته سيبويه لـ(من) إلى معناه الأصل (ابتداء الغاية) فيقول[7]: «مِنْ، وأصلها ابتداء الغاية... وكونها للتبعيض راجع إلى هذا، وذاك أنك تقول:

---

(١) السابق نفسه ٢٢٧/٤.

(٢) السابق نفسه ٢٢٦/٤.

(٣) هو حميد الأرقط، انظر المقاصد النحوية، العيني، المطبوع على هامش خزانة الأدب، طبعة بولاق، ٥٠٤/٤ ـ ٥٠٥.

(٤) المقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، ٤٥/١.

(٥) السابق نفسه ١٣٩/٤.

(٦) السابق نفسه ١٣٩/٤.

(٧) السابق نفسه ٤٤/١.

أخذت مال زيد، فإذا أردت البعض قلت: أخذت من ماله، فإنما رجعت بها إلى ابتداء الغاية» ومع ذلك يقول في موضع آخر«[1] أما (مِنْ) فمعناها ابتداء الغاية وتكون للتبعيض».

غير أنه يصرح في أماكن أخرى بأن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، ويأتي بأمثلة على ذلك، يقول[2]: «كما تدخل الإضافة بعضها على بعض، فمن ذلك، قوله عز وجل: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[3] أي بأمر الله وقال: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[4] أي على. وقال: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾[5] أي يستمعون عليه».

وإذا ما أمعنا النظر فيما عده المبرد من نيابة الحروف، فإنه يمكننا أن نرد تلك الحروف التي ذكرها إلى معناها الأصل ففي قوله: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ نجد أن المعنى يعود إلى يحفظونه من أجل أمر الله، وهو معنى السببية الذي نلمحه في: بأمر الله[6].

وفي قوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ من يتأمل المعنى جيداً يرى أن (في) على أصلها للظرفية، ويوضح ذلك المالقي، فيقول[7]: «ألا ترى أن معنى في جذوع النخل (الوعاء) وإن كان فيها العلو، فالجذع وعاء للمصلوب، لأنه لا بد له من الحلول في جزء منه، ولا يلزم في الوعاء أن يكون خاوياً من كل جهة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾[8] يعنى الأرض أنها لا تحوي الماشين، وإنما يحلون في جزء منها».

وهذا يعني أن (في) في قوله: «في جذوع النخل. أفادت بالإضافة إلى معناها الأصل الذي هو الظرفية معنى الاستعلاء الذي تؤديه (على) لأنه ليس بالضرورة أن يكون الوعاء محتويا الموعى، بل قد يكون على سطحه، فيؤدي معنى الاستعلاء».

أما ابن السراج فقد كان أكثر تفصيلاً في هذا الموضوع من سيبويه ومن شيخه المبرد، إذ إنه فصل في هذه المسألة، فجعل التقارب بين معاني حروف الجر، سبباً في نيابة بعضها مكان بعض وتباعد المعاني يمنع ذلك، فقال[9]: «واعلم أن العرب قد تتسع فيها فتقيم بعضها مقام بعض، إذا تقاربت المعاني، فمن ذلك الباء، تقول: فلان بمكة وفي مكة، وإنما جازا معاً، لأنك إذا قلت: فلان بموضع كذا وكذا، فقد خبرت عن اتصاله والتصاقه بذلك الموضع، وإذا

---

(١) السابق نفسه ٤/١٣٦.

(٢) السابق نفسه ٢/٣١٩.

(٣) الرعد: ١١.

(٤) طه: ٧١.

(٥) الطور: ٣٨.

(٦) انظر تفسير أبي السعود، أبو السعود ٣/٤٤٣.

(٧) رصف المباني في حروف المعاني، المالقي، تحقيق الخراط: ٤٥١ ــ ٤٥٢.

(٨) الملك: ١٥.

(٩) الأصول في النحو، ابن السراج ١/٤١٤.

قلت في موضع كذا فقد خبرت بـ(في) عن احتوائه إياه، وإحاطته به، فإذا تقارب الحرفان، فإن هذا التقارب يصلح للمعاقبة، وإذا تباين معناهما لم يجز، ألا ترى أن رجلاً لو قال: مررت في زيد، أو كتبت إلى القلم، لم يكن هذا يلتبس به فهذا حقيقة تعاقب حروف الخفض، فمتى لم يتقارب المعنى لم يجز».

نخلص من هذا كله أن البصريين الأوائل يرون أن لكل حرف جر معنى خاصاً به، إلا أنهم يجيزون نيابة حروف الجر بعضها عن بعض إذا تقاربت المعاني، ولهذا فقول المتأخرين: عن البصريين لا يجيزون نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، فيه كثير من التعميم وعدم الدقة، وهذا القول صادر عن أحكام جزئية، وغير مبني على اطلاع شامل على أقوال البصريين الأوائل.

وقد فصل المالقي في هذه المسألة تفصيلاً وافياً، فقال[1]: «إن الحروف لا يوضع بعضها موضع بعض إلا إذا كان الحرف في معنى الآخر، أو مردوداً إليه بوجه ما، أو العامل فيه بمعنى العامل في الآخر، أو مردودا إليه بوجه ما، أما مع عدم الرجوع إليه، أو إلى العامل فلا يجوز بوجه، فاعلمه».

كلام المالقي هذا في غاية الأهمية، إذ فصل في هذا الموضوع الذي شغل الكثيرين تفصيلاً كافياً ومقنعاً، وفي الحق أن هذا هو مذهب أكثر النحاة القدامى والمحققين من المتأخرين.

فهو يرى أن إقامة الحرف مكان الآخر يكون على ثلاثة أوجه:

فالوجه الأول: أن يكون الحرفان متقاربين في المعنى.

الوجه الثاني: أن يلجأ إلى التأويل، فيرد الحرف إلى معناه الأصل.

الوجه الثالث: أن يكون ذلك على سبيل التضمين.

والمالقي في دراسته لمعاني الأحرف كان يعتمد على أحد هذه الأوجه الثلاثة، عندما يرى أن الظاهر يوحي بأنَّ الحرف قد استعمل في غير موضعه، فعند الحديث عن قول الشاعر[2]:

إذا رَضِيَتْ عَلَيَّ بنو قُشَيْرٍ   لَعَمْرُ اللهِ أعْجَبَني رِضَاها

وقول الآخر[3]:

إذا ما امْرُؤٌ ولّى عليكَ بَوجْهِهِ   وأدْبَرَ لم يَصْدُرْ بإدبارِهِ وُدِّي

قال[4]: «وجاز هذا أيضاً لأن معنى رضي في البيت الأول في معنى وافق[1] وولّى في الثاني بمعنى أعرض» فهو يرد ذلك إلى التضمين.

---

(١) رصف المباني في حروف المعاني، المالقي: ٣٢.

(٢) هو القحيف العقيلي، انظر الخزانة، للبغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، ١٠/١٣٧.

(٣) هو دوسر بن غسان اليربوعي، الخزانة للبغدادي، ١٠/١٣٣.

(٤) الرصف، المالقي: ٣٣٤.

وفي موضع آخر يرد الحرف إلى معناه الأصل عن طريق التأويل، فعند الحديث عن معنى (في) قال[٢]: «هذه حقيقة أمرها، ثم تجيء بمعنى حروف أُخر، إذا حققت رجع معناها إليها... فمن ذلك مجيئها بمعنى (إلى) قال تعالى: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾[٣] أي إلى أفواههم، لأن رد يتعدى بـ(إلى) كقوله تعالى: ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ﴾[٤] ولكن إذا تحققت هذا، فالمعنى أنهم إذا ردوا أيديهم إلى أفواههم، فقد أدخلوها فيها».

ثم ذكر شواهد، قيل فيها: إن (في) جاءت بمعنى (على) فقال[٥]: «وكل هذه المواضع إذا تأولتها، وجدت فيها معنى (في)» وحلل بعضها، فقال في قول عنترة[٦]:

بَطَلٌ كأنَّ ثِيابَهُ في سَرْحَةٍ

إن السرحة موضع للثياب، لأن المعنيَّ بها الجسد بالثياب، وإذا حلت عليها، فلا بد من استقرارها، ولا يلزم الشمول[٧].

وعندما ذكر قول الشاعر[٨]: وَخَضْخَضْنَ فينا البحرَ حتى قطَعْنَهُ

وقول الآخر[٩]: نَلُوذُ في أمٍّ لنا ما تُغْتَصَب

تأول ذلك فقال[١٠]: «قال بعضهم أراد الأول خضخضن بنا البحر، والثاني بأمٍّ لنا، وهذا أيضاً متأول بإضمار بعد (في) أي وخضخضن في جوازنا، أو في قطعنا، ويكون تقديره في البيت الآخر: نلوذ في أمر أمٍّ لنا وشأن، فحذف المضاف، أو أقاما المضاف إليه مقامه، وتبقى (في) على بابها من الوعاء الظرفي».

غير أنَّ في هذا التأويل تكلفاً وتعسفاً، وكان الأولى أن تكون (في) في هذين الموضعين نابت عن الباء لتقارب معنياهما، وقبل قليل بينا وجه التقارب في المعنى بين (في) والباء.

ولا سيما أنّ المالقي ممن يجيزون النيابة إذا تقاربت المعاني، وقد تأول ابن جني البيت الثاني:

---

(١) جعل ابن جني رضيت متضمناً معنى أقبل، قال: "ووجهه: أنها إذا رضيت عنه أحبته وأقبلت عليه" انظر الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ٣١١/٢.

(٢) الرصف: ٤٥١.

(٣) إبراهيم: ٩.

(٤) القصص: ٧.

(٥) الرصف: ٤٥١.

(٦) الديوان، تحقيق محمد سعيد مولوي، ٢١٢.

(٧) الرصف: ٤٥٢.

(٨) عجزه: على كل حالٍ من غِمارٍ ومِنْ وَحَلِ. وهو في اللسان والتاج (فيا) بلا نسبة.

(٩) الرجز بلا نسبة في الخصائص ٣١٥/٢، واللسان والتاج (فيا).

(١٠) الرصف: ٤٥٣.

نَلُوذُ في أمٍّ لنا...

تأولاً أقرب إلى الصواب؛ إذ نلمح فيه هذا التقارب في المعنى بين الحرفين، فقال[1]: «واستعمل (في) موضع الباء أي نلوذ بها، لأنهم إذا لاذوا بها فيها لا محالة، إذا لا يلوذون ويعصمون بها إلا وهم فيها، لأنهم إن كانوا بعداء عنها، فليسوا لائذين بها، فكأنه قال: نسمُك فيها ونتوقل فيها، لأجل ذلك ما استعمل (في) مكان الباء».

أما ما نسب إلى الكوفيين من أنهم يجيزون نيابة الحروف بعضها مكان بعض ففيه أيضاً كثير من التعميم وعدم الدقة، وعدم الاعتماد في إصدار الأحكام على أقوال الكوفيين في مؤلفاتهم، فهذا الفراء وهو العمدة في المذهب الكوفي، يجيز التضمين في مواضع كثيرة من كتابه معاني القرآن، كما أنه يرى النيابة في مواضع أخرى كثيرة، فمن المواضع التي أجاز فيها التضمين ما قاله عند مقارنته بين قوله تعالى: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ﴾[2] ﴿وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾[3] حيث قال[4]: قال: وكأن قوله: ﴿اهدنا الصراط﴾ أعلمنا الصراط، وكأنه قوله: ﴿اهدنا إلى الصراط﴾ أرشدنا إليه، والله أعلم بذلك.

فواضح أن الفراء يرى أن الفعل في قوله تعالى: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ﴾ قد ضمن معنى الفعل أعلم ولذا تعدى بنفسه إلى المفعول الثاني، أما في قوله: ﴿وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ فقد تضمن هذا الفعل معنى أرشد، فتعدى بـ(إلى).

وعند الحديث عن قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾[5] قال[6]: والمفسرون يقولون: من أنصاري مع الله، وهو وجه حسن، وإنما يجوز أن تجعل (إلى) موضع (مع) إذا ضممت الشيء إلى الشيء مما لم يكن معه، كقول العرب: إن الذود إلى الذود إبل، أي إذا ضممت الذود إلى الذود صارت إبلاً، فإذا كان الشيء، مع الشيء لم تصلح مكان (مع) (إلى) ألا ترى أنك تقول: قدم فلان إلى أهله، ولا تقول مع أهله، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[7] معناه لاتضمّوا أموالهم إلى أموالكم.

فمن هذا النص نجد أن الفراء يجيز التضمين، فـ(إلى) عنده لا يمكن أن تكون بمعنى (مع) إلا إذ كان هناك معنى الانضمام. فهو يرى أن قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ متضمن معنى من ينضم في نصرتي إلى الله، وكذلك عندما جعل معنى قول العرب: الذود

---

(١) الخصائص، ابن جني: ٢/٣١٥.

(٢) الفاتحة: ٥.

(٣) ص: ٢٢.

(٤) معاني القرآن، الفراء، تحقيق عبد الفتاح شلبي، وعلي نجدي ناصف، ٢/٤٠٣.

(٥) آل عمران: ٥٢.

(٦) معاني القرآن، الفراء ٢١٨/١.

(٧) النساء: ٢.

إلى الذود إبل، بمعنى: إذا ضممت الذود إلى الذود صارت إبلاً، ومثل ذلك عندما جعل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ بمعنى ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم. فإجازته للتضمين واضحة لا لبس فيها.

ومما جرى عنده مجرى التضمين ما قاله عند الحديث عن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾[1] حيث قال[2]: «لا يريد اكتالوا من الناس، وهما تعتقبان (على، ومن) في هذا الموضع؛ لأنه حق عليه، فإذا قال: اكتلت عليك؛ فكأنه قال: أخذت ما عليك، وإذا قال اكتلت منك، فهو كقولك: استوفيت منك».

فهو يري أن من قال: اكتلت عليك، قد ضمن الفعل اكتلت معنى الفعل أخذت، أما من قال: اكتلت منك فقد ضمنه معنى استوفيت.

فالحرفان (على، ومن) مختلفان في دلالتهما، ولا يصح وضع أحدهما مكان الآخر، ويظل المعنى واحداً.

وفي بعض الأحايين يلجأ إلى التأويل بدل القول بالنيابة، ففي قوله تعالى: ﴿أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء﴾[3] قال[4]: «المعنى إلى السماء، غير أن جوازه أنهم قالوا: أو نضع سلماً فترقى عليه إلى السماء، فذهبت في إلى السلم».

وعند الحديث عن قوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[5] قال[6]: يصلح (على) في موضع (في)، وإنما صلحت (في) لأنه يرفع في الخشبة في طولها، فصلحت (في)، وصلحت (على) لأنه يرفع فيها فيصبر عليها فالفراء يحاول أن يتأول المواضع التي جاء فيها حرف مكان آخر، فقوله في المثال الأول: غير أن جوازه... وفي المثال الثاني: إنما صلحت... يدل دلالة واضحة قاطعة على أنه لا يجيز مثل هذه الحالة إجازة مطلقة. أو قل إنه لا يتلقاه تلقياً ساذجاً من الصنعة كعامة الناس على حد تعبير ابن جني[7]، وإنما يتأول ذلك ليكشف عن سبب هذا العدول من حرف إلى آخر، ويجد له وجهاً من الصحة والصواب».

ومثل ذلك عندما تحدث عن قراءة عبد الله: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ﴾[8] قال[1]: «وعلى تصلح في موضع اللام لأن معناها يرجع إلى شيء واحد، وكأن المعنى حقت

(١) المطففين: ٢.

(٢) معاني القرآن، الفراء: ٤٢٦/٣.

(٣) الإسراء: ٩٣.

(٤) معاني القرآن، الفراء: ١٣١/٢.

(٥) طه: ٧١.

(٦) معاني القرآن، الفراء: ١٨٦/٢.

(٧) انظر الخصائص، ابن جني: ٣٠٦/٢.

(٨) الصافات: ١٧١. وقراءة عبد الله هي "على عبادنا" انظر معاني القرآن للفراء، ٣٩٥/٢.

عليهم ولهم، كما قال: ﴿عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾[2] ومعناه: في ملك سليمان، فكما آخى بين في وعلى إذا اتفق المعنى، فكذلك فعل هذا».

وعند قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾[3] قال[4]: «وعلى عجل، كأنك قلت: بنيتـه، وخلقته من العجلة، وعلى العجلة».

فهو إذاً يجيز النيابة إذا تقاربت المعاني، وعاد المعنى إلى شيء واحد.

غير أنه في حالات كثيرة كان يقول بالنيابة دونما تأويل، أو بحث عن مسوغ، من ذلك ما قاله عند الحديث عن قوله تعالى: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ﴾[5] حيث قال[6]: «ويصلح مكان (من) (على) والباء واللام» وقال في موضع آخر[7]: و(على) و(عن) والباء في هذا الموضع بمعنى واحد لأن العرب تقول: رميت عن القوس وبالقوس «وعلى القوس، يراد بها معنى واحد».

وعند الحديث عن قوله تعالى: ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ﴾[8] قال[9]: «وقوله: عليه، وبه، وله سواء».

وقال في موضع آخر[10]: «وربما جعلت العرب (إلى) في موضع اللام».

غير أن الفراء في إجازته النيابة يشترط عدم اللبس في المعنى فيقول: «وقد تضع العرب الحرف في غير موضعه، إذا كان المعنى معروفاً».

أما الكسائي شيخ الكوفيين، فلم أجد له قولاً في هذا الموضوع حسب اطّلاعي إلا ما قاله في بيت الشاعر.

إذا رَضِيَتْ عَلَيَّ بنوقُشَيْرٍ

حيث قال[11]: «لما كان (رضيت) ضدَّ (سخطت) عدى رضيت بـ(على) حملاً للشيء على نقيضه».

---

(١) معاني القرآن، الفراء: ٢/٣٩٥.

(٢) البقرة: ١٠٢.

(٣) الأنبياء: ٣٧.

(٤) معاني القرآن: ٢/٣٩٥.

(٥) المائدة: ٣٣.

(٦) معاني القرآن: ١/٣٠٦.

(٧) السابق نفسه ٢/٢٦٧.

(٨) الصافات: ١٦٢.

(٩) معاني القرآن: ٢/ ٣٩٤.

(١٠) السابق: ٢/٩.

(١١) انظر الخصائص، ابن جني ٢/٣١١.

وهكذا يتضح لنا أن الكوفيين لم يذهبوا إلى النيابة المطلقة غير المقيدة، بل جنحوا إلى التأويل والتضمين كالبصريين الأول، غير أن البصريين يغلب عليهم القول بالتأويل والتضمين أكثر من الكوفيين.

وبهذا ندرك مدى التعميم الذي وقع فيه كثير من القدامى والمحدثين، عندما نسبوا إلى الكوفيين القول بنيابة حروف الجر بعضها عن بعض، وعدم إجازة البصريين ذلك، حتى أصبح هذا الحكم من المسلمات التي تناقلتها كتب النحو دونما مناقشة.

ولعل أشهر الذين قالوا بالنيابة المطلقة بين حروف الجر هو ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب، فقد عقد باباً عنونه بـ (باب دخول بعض الصفات مكان بعض)[(١)] وأورد فيه جملة من الشواهد القرآنية والشعرية[(٢)]، ذهب فيها إلى نيابة بعض حروف الجر عن بعضها. وأورد هذه الشواهد دون مناقشة أو تحليل، وكأن هذا أمر مسلم به عنده. وفي كثير من تلك الشواهد، يمكن عن طريق التأويل ردّ الحرف إلى معناه الأصل.

وقد رد ابن السيد البطليوسي في الاقتضاب على ابن قتيبة، وبين بطلان كثير من أقواله، وذلك أن ابن السيد على مذهب المحققين من النحويين الذين لا يجيزون الإنابة المطلقة، بل يشترطون لها قيوداً وضوابط، فقد عقد باباً أسماه (باب دخول بعض الصفات مكان بعض) قال فيه[(٣)]: «هذا الباب أجازه قوم من النحويين أكثرهم الكوفيون، ومنع منه قوم أكثرهم البصريون، وفي القولين جميعاً نظر، لأن من أجازه دون شرط وتقييد، لزمه أن يجيز سرت إلى زيد، وهو يريد مع زيد، قياساً على قولهم: إن فلاناً لظريف عاقل إلى حسب ثابت، أي مع حسب».

وليثبت أن في كلا القولين نظراً، فقد ذكر أمثلة لا يمكن أن يكون فيها إنابة، وقال معقباً عليها[(٤)]: «وهذه مسائل لا يجيزها من يجيز إبدال الحروف» ثم قال[(٥)]: «ومن منع ذلك على الإطلاق لزمه أن يتعسف في التأويل مما ورد في هذا الباب، لأن في هذا الباب أشياء كثيرة يبعد تأويلها على غير وجه البدل».

ثم بين أن ابن قتيبة قد أخطأ في كثير من المسائل، وأنه في خطئه هذا متبع لابن السكيت، فقال[(٦)]: وجميع ما أورده ابن قتيبة في هذا الباب إنما نقله من كتاب يعقوب بن السكيت في

---

(١) أدب الكاتب، ابن قتيبة: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ٣٩٤، وقد تبعه في ذلك من المتأخرين ابن مالك، انظر تسهيل الفوائد، تحقيق محمد بركات: ١٤٤ وما بعدها.

(٢) انظر أدب الكاتب، ٣٩٤ وما بعدها.

(٣) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ابن السيد البطليوسي: تحقيق مصطفى السقا، وحامد عبد المجيد، ٢/٢٦٢ ــ ٢٦٣.

(٤) السابق نفسه: ٢/٢٦٣.

(٥) السابق نفسه ٢/٢٦٣ ــ ٢٦٤.

(٦) السابق نفسه ٢/٢٧٠.

المعاني، وفيه أشياء غلط فيها يعقوب، واتبعه ابن قتيبة على غلطه، وأشياء يصح تأويلها على غير ما قاله، ونحن نبين ذلك إن شاء الله.

ثم شرع يتعقب المسائل مسألة مسألة، يبين فيها بطلان قول ابن قتيبة ويتأولها تأولاً يخرجها من باب الإنابة، من ذلك، تعقيبه على قول الشاعر[1]:

إذا ما امرؤٌ ولّى عليَّ بودِه

قال[2]: «إنما عدّى فيه ولّى بـ(على) وكان القياس أن يعديها بـ(عن) لأنه إذا ولَّى عنه بوده، فقد ضنَّ عليه، وبخل، فأجرى التولي بالود مجرى الضنانة بالبخل، أو مجرى السخط، لأن توليه عنه بوده لا يكون إلا عن سخط عليه».

ومن ذلك ما قاله تعقيباً على قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾[3].

وقول القائل: أتينا فلاناً نسأل به: أي عنه، وقول الشاعر[4]:

فإنْ تسألوني بالنّساءِ فإنّني خَبيرٌ ....

قال[5]: «إنما جاز استعمال الباء مكان عن بعد السؤال، لإن السؤال عن الشيء إنما يكون عن عناية به، واهتبال بأمره، فلما كان السؤال بمعنى العناية والاهتبال عُديَّ بما يعديان به، وأما قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾ فإنه يحتمل تأويلين: أحدهما، أن يكون فاسأل عنه العلماء ذوي الخبرة من خَلْقه فيكون من هذا الباب[6]، والثاني أن يريد فاسأل بسؤالك إياه خبيراً، أي إذا سألته، فقد سألت خبيراً عالماً، كما تقول: لقيت بزيد الأسد، أي لقيت الأسد بلقائي إياه، فالمسؤول في هذا الوجه، هو الله عز وجل، والباء على وجها، والمسؤول في الوجه الأول غير الله تعالى، والباء بمعني (عن)، والقول الثاني عندي اجود، وإن كان الأول غير بعيد» والأمثلة على ذلك كثيرة[7]، ومما تجدر الإشارة إليه أن البطليوسي، مع أنه أجاز قول القائلين بالإنابة، ولكن بضوابط، وأجاز قول المانعين، ولكن بحيث لا يؤدي ذلك إلى تعسف، أقول مع كل هذا، فإنه ومن خلال تعقبه لابن قتيبة، يميل إلى التأويل والتضمين، وعدم الإنابة، فلم يقل بالإنابة إلا في حالات قليلة، وكان يجيز الإنابة إذا تقاربت المعاني، وهذا هو مذهب المحققين.

---

(١) سبق تخريجه في ص٨.

(٢) الاقتضاب ٢/٢٦٦.

(٣) الفرقان: ٥٩.

(٤) تتمته: بأدْوَاءِ النّساء طبيب، وهو لعلقمة بن عبده، انظر الديوان: ٣٥.

(٥) الاقتضاب ٢/٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٦) أي أن الباء قامت مقام (عن)، ولعل السبب في ذلك، أن الباء تدل على الإلصاق، والإلصاق يؤدي إلى الملازمة، وكأن المعنى ـ والله أعلم ـ بما أنك تسأل عن عظيم، فعليك أن تلازم السؤال، وتستمر على ذلك حتى تصل إلى الحقيقة.

(٧) انظر: الاقتضاب ٢/٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥.

فمن ذلك قوله[1]: في وعلى يتداخل معنياهما في بعض المواقع فلذلك يقع بعضها موقع بعض، لأنه معنى (على) الإشراف والارتفاع ومعنى (في) الوعاء والاشتمال، وهي خاصة بالأمكنة ومكان الشيء قد يكون عالياً مرتفعا، وقد يكون متسفلاً منخفضاً، ويدل على ذلك استعمالهم، فوق وتحت في الظروف وأحدهما يدل على العلو والآخر على السفل.

وعلى هذا النهج كان يوضح ويفسر تقارب المعاني بين الأحرف، وبهذا يتميز ابن السيد عن سابقيه الذين قالوا بالإنابة إذا تقاربت معاني الحروف، إذ إنه لم يكتف بالنص على ذلك، بل إنه كان يفصل ويوضح أوجه التقارب في المعاني بين الحروف التي يقوم بعضها مقام بعض.

ومن القضايا المهمة التي أوردها البطليوسي، وشرحها وفصلها، هي مسألة تعلق حرف الجر بمحذوف، فيظن أنه متعلق بالفعل الظاهر، فيقال حينئذ: إن هذا الحرف ناب عن الحرف الذي عادة ما يتعلق بهذا الفعل الظاهر، وليس الأمر كذلك. فبعد أن أورد قول ابن قتيبة في أن (على) نابت عن الباء في قولهم: اركب على اسم الله. قال[2]: «كل حرف جر وقع موقع حال أو صفة أو خبر، فإنه يتعلق أبداً بمحذوف، وذلك المحذوف هو ما ناب الحرف منابه، ووقع موقعه، ولأجل هذا لم يجب أن يكون قولنا اركب على اسم الله، بمنزلة اركب على الفرس، لأنه (على) هنا متعلقة بمحذوف ولها موضع من الإعراب، وهي متعلقة بالحال التي نابت منابها، والتقدير اكر معتمداً على اسم الله».

وبهذا يتضح لنا أن ابن السيد البطليوسي لا يقول بالنيابة المطلقة، فهو في دراسته لهذا الموضوع يجنح إلى التأويل إذا لم يكن ثمة تقارب بين الحروف، ويتبين لنا ذلك من خلال استقصائه لما قاله ابن قتيبة، وإبطال أقواله، فكان بعد أن يوجه نيابة الحرف عن الآخر بالتأويل تارة وبالمقاربة بين معاني الحروف تارة أخرى، يقول[3]: وعلى هذا النحو يتأول جميع ما ذكره في هذا الباب.

فهو يرى أن ما ذهب إليه ابن قتيبة من نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، هذا هو محرجه، إما عن الطريق التأويل، وإمّا عن طريق مقاربة معاني الحروف.

والذي سبق ابن السيد البطليوسي بدراسة مفصلة لهذا الموضوع ابن جني[4]: إذ نهج له رسماً يسير عليه مستعملو اللغة، فقد عقد باباً في خصائصه، أسماه (باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض)، فكان من مذهبه أن استعمال الحروف بعضها مكان بعض

---

(١) الاقتضاب ٢/٢٨٢، وانظر، ٢/٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) السابق نفسه ٢/٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٣) السابق نفسه ٢/٢٨١.

(٤) كان علينا منهجياً ـ أن نتحدث عن آراء ابن جني في هذا الموضوع قبل الحديث عن ابن السيد، لأن ابن جني متقدم عليه زمنياً لكن، ردود ابن السيد علي ابن قتيبة المتقدم على ابن جني جعلنا ننهج هذا النهج.

يحتاج إلى دراية وصنعة، لأن فيه دلالات بلاغية ومعنوية، لا يدركها إلا الحذّاق، قال[1]: «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه، وأوقفه دونه».

ثم أورد أمثلة مما يراه الناس أن بعض الحروف جاءت بمعنى بعضها الآخر. ثم يعقب عليها بقوله: «ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكننا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع على حسب الأصول الداعية إليه، والمسوغة له، فأما في كل موضع، وعلى كل حال، فلا، ألا ترى معه، وأن تقول: زيدٌ في الفرس، وأنت تريد عليه... ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش».

من هذا النص نستنتج أن ابن جني لا ينكر نيابة الحروف، ولكنه ينكر أن تكون النيابة مطلقة، دون أن يكون لها ضابط يضبطها، وهذا قول حق؛ وإلا تحولت اللغة إلى فوضى، واضطراب، وتشتت، وفقدت الألفاظ دلالاتها، وتداخلت المعاني.

كما نستشف من قوله السابق أن وضع حرف مكان آخر، تكمن وراءه أغراض بلاغية، ودلالات معنوية، فليس من المعقول أن يستخدم البليغ حرفاً مكان حرف، دونما قصد يرمي إليه، وقد أشار القدامى إلى ذلك، فابن السراج يقول عما خالف الأصول[2]: «فإن كان سمع ممن ترضى عربيته، فلا بد أن يكون قد حاول به مذهباً، ونحا نحوه من الوجوه، أو استهواه أمر غلطه».

فهذه المخالفة للمألوف من استعمال حروف الجر، باستخدام بعضها موضع بعض، مخالفة مقصودة لغاية معنوية كامنة في نفس المتكلم، يريد إيصالها إلى المتلقي.

وهذه الحقيقة أكدها أبو البركات الأنباري، فقال[3]: «وهذا لأنَّ العربي يتكلم بالكلمة إذا استهواه ضرب من الغلط، فيعدل عن قياس كلامه».

ولهذا نقول: إن إدراك مغزى وضع حرف مكان حرف، يتوقف على حسن التأتي، والوعي بسياق الكلام، وظروف إنشائه، فهو كما يقول ابن جني[4]: «فإنه فصل من العربية لطيف حسن، يدعو إلى الأنس بها، والفقاهة فيها».

وحاول ابن جني أن يرسم نهجاً لاستعمال الحروف مكان بعضها، لكي لا تكون هناك فوضى في استخدام هذا الأسلوب من القول، فقال[5]: «ولكن سنضع في ذلك رسماً يعمل عليه، ويؤمن من التزام الشناعة لمكانه». والمنهج الذي رسمه، يمكن إجماله في ثلاثة أوجه:

---

(١) الخصائص، ابن جني ٣٠٦/٢.

(٢) الأصول، ابن السراج ٥٦/١ ــ ٥٧.

(٣) الإنصاف في مسائل الخلاف، الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد: ١٩١/١.

(٤) الخصائص، ابن جني ٣١٠/٢.

(٥) السابق نفسه ٣٠٨/٢.

أولها التضمين، قال[١]: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع، فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد، مع ما هو في معناه» وأورد أمثلة على ذلك[٢]:

والوجه الثاني التأويل، ونجد هذا التأويل في تعليقه على بيت عنترة[٣]:

بَطَلٌ كأنَّ ثِيابَهُ في سَرْحةٍ ... يُحْذى نِعالَ السِبْتِ ليس بتَوْءَمِ

حيث قال[٤]: «أي على سرحة، وجاز ذلك من حيث كان معلوماً أن ثيابة لا تكون في داخل سرحة، لأن السرحة لا تنشق، فتستودع الثياب، وغيرها... فهذا من طريق المعنى بمنزلة كون الفعلين أحدهما في معنى صاحبه»

أما الوجه الأخير، فهو على تقدير محذوف، ويظهر ذلك عند تعليقه على قول الشاعر[٥]:

شدُّوا المطيَّ على دليلٍ دائبٍ ... من أهلِ كاظمةٍ بسيفِ الأبحُرِ

إذا قال[٦]: قالوا معناه: بدليل، وهو عندي أنا على حذف المضاف، أي شدوا المطيَّ على دلالة دليل، فحذف المضاف، وقوي حذفه هنا شيئاً، لأنَّ لفظ الدليل يدل على الدلالة، وهو كقولك: سر على اسم الله، و(على) هذي عندي حال من الضمير في سرِ وشدوا، وليست موصلة لهذين الفعلين، لكنها متعلقة بمحذوف، حتى كما قال: سر معتمداً على اسم الله.

وفي نهاية هذا الباب قال[٧]: «فقس على هذا، فإنك لن تعدم إصابة بإذن الله ورشداً».

فقوله الأخير هذا، يثبت ما قلناه قبل قليل من أن أبا الفتح يريد أن يرسم نهجاً لاستخدام حروف الجر بعضها مكان بعض، لكي يقنن هذا الأمر، ويقيده بقيود، ويضبطه بضوابط تمنع الفوضى والاضطراب في اللغة.

وما نلاحظه هنا على ابن جني، أنه لم يتعرض إلى تقارب المعاني بين الحروف، وهو أمر مهم في هذا الباب، فعندما علق على قول الشاعر[٨]:

نَلُوذُ فِي أُمٍّ لنا ما تُغْتَصَب ... .

(١) السابق نفسه ٣٠٨/٢.
(٢) انظر السابق نفسه ٣٠٨/٢، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١.
(٣) سبق تخريجه ص٨.
(٤) الخصائص ٣١٢/٢.
(٥) هو عوف بن عطية بن الخرع، انظر الخزانة ١٠/١٣٣، واللسان (دلل).
(٦) الخصائص ٣١٢/٢.
(٧) الخصائص ٣١٢/٢.
(٨) سبق تخريجه ص٩.

اعتمد على التأويل فقال[1]: «.... واستعمل (في) موضع الباء، أي نلوذ بها، لأنهم إذا لاذوا بها، فهم فيها لا محالة، إذ لا يلوذون ويعصمون بها إلا وهم فيها، لأنهم إن كانوا بعداء عنها، فليسوا لائذين بها، فكأنه، قال: نسمك فيها ونتوقل فيها، فلأجل ذلك استعمل (في) مكان الباء».

والحق أن الباء و(في) متقاربتان في المعني، فالباء للإلصاق، والإلصاق بالمكان هو الحلول فيه، و(في) للوعاء، والوعاء لا يلزم أن يكون الموعي داخل الوعاء، بل يمكن أن يكون حالاً في جزء منه، وهذا يعني أن أحد الحرفين يتضمن معنى الحرف الآخر، ولذا يمكن أن نقول إن الشاعر استخدم (في) مكان الباء لأنها في معناها.

غير أنّ من يتأمل كلام أبي الفتح السابق، يجد أن محصل كلامه يرجع إلى تقارب معنى الباء، و(في) غير أنه لم يصرح بذلك.

وممن اقتفى أثر ابن جني في هذا الموضوع ابن يعيش في شرحه للمفصل[2] أما الرضي، فلم ينكر النيابة، فقال[3]: «وإقامة بعض حروف الجر مقام بعض غير عزيزة».

فهو لا ينكرها البتة، ولا يجيزها مطلقاً، وهو يرى أن الأصل في الحرف أن يبقى على معناه الأصل ولا يجيز التوسع بإقامة حرف مكان حرف، يقول[4]: «والأولى إبقاء الحروف على معناها ما أمكن». ولذا نجده إذا ما جاء في اللغة ما يوهم أن الحرف خرج من معناه الأصل، فإنه يحاول رده إلى أصله، إما عن طريق تقارب المعاني وإما عن طريق التضمين. قال[5]: «وإذا قصدت بـ (من) مجرد كون المجرور بها موضعاً، انفصل عنه الشيء، وخرج منه، لا كونه مبتدأ لشيء ممتد، وجاز أن يقع موقعه (عن) لأنها لمجرد التجاوز، كما يجيء، تقول: خرجت من المكان، وأخرج عنه، وانفصلت منه، ونهيت من كذا، وعنه، وسقاه من العيمة وعنها أي بعده عنها» فثمة تقارب في الدلالة بين الحرفين (من) و(عن) فكل منهما يدل على الانفصال عن الشيء والابتعاد عنه، وهذا ما سوغ حلول كل منهما مكان الآخر.

وأما التضمين فهو يميل إليه أكثر من سواه، ويرجحه على إنابة حرف عن حرف، بل يراه هو الواجب، حيث يقول[6]: «واعلم أنه إذا أمكن في كل حرف يتوهم خروجه عن أصله، وكونه بمعنى كلمة أخرى، أو زيادته أن يبقى على أصل معناه الموضوع له هو، ويضمن فعله العدّى به معنى من المعاني يستقيم به الكلام، فهو الأولى، بل الواجب، فلا

(١) الخصائص ٢/٣١٢.

(٢) انظر شرح المفصل، ابن يعيش ٨/١٥ وما بعدها.

(٣) شرح الرضي على كافية، ابن الحاجب، الرضي الإسترابادي ٦/٨.

(٤) السابق نفسه ٦/٧٤.

(٥) السابق نفسه ٦/٨.

(٦) السابق نفسه ٦/٨٧.

تقول: (على) بمعنى (من) في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾»[1] بل يضمن (كالوا)[2] معنى تحكموا في الاكتيال وتسلطوا ولا يحكم بزيادة (في) في قوله[3]:

يجرَحْ في عَراقيبها نصلي.

بل يضمن (يجرح) معنى يؤثر بالجرح.

والرضي كثيراً ما يؤول العبارات التي يتوهم أن فيها حرفاً ناب عن الآخر تأويلاً، يرد فيه الحرف إلى معناه الحقيقي، وذلك حيث يقول[4]: «وقولهم» فلان على جلالته يقول كذا «أي معها، وكأن المعنى أنه يلزمها لزوم الراكب المركوبة، من قولهم: ركبته الديون، أي لزمته، ومنها: سر على اسم الله، أي ملتزماً به، فكأنه مركب يحملك إلى مقصودك».

أما المحدثون، فقد اضطربت أقوالهم، وتشعبت آراؤهم بين منكر للتضمين، وبين مثبت، وبين قائل بالنيابة، وبين منكر لها، بل إن أحدهم أنكر التضمين والنيابة على حد سواء، وهو الدكتور محمد حسن عواد، الذي قال في مقدمة كتابة[5] (تناوب حروف الجر في لغة القرآن): «وقد ذهبنا في هذا البحث مذهباً يقضي بإبطال وقوع بعض حروف الجر موقع بعضها الآخر وفاقاً للبصريين، وخلافاً للكوفيين ومن تابعهم» ثم يقول: «ومما ذهبنا إليه في هذا البحث إبطال مسألة التضمين خلافاً للبصريين».

والدكتور عواد مع أنَّه كان شديداً في نفي التناوب بين حروف الجر، إلا أنه سلَّم بوقوع هذه النيابة بين بعض الحروف، حيث قال[6]: «قلت إن مسألة تعاور حروف الجر لم تعد من المسائل التي يعوّل عليها، لما قدمنا من أدلة دفعها، ولعل أقرب الشواهد التي يحتج بها على تعاور حروف الجر هي تلك الطائفة التي تقول بصحة وقوع اللام موقع إلى، ووقع إلى موقع اللام، وكذا وقوع (في) موقع الباء، ووقع الباء موقع (في) ولعل السر في ذلك هو قرب (إلى) من اللام، وقرب (الباء) من (في).

والدكتور عواد في قوله هذا لم يأت بجديد، ولم يكتشف سراً، فالقول بالنيابة بين حروف الجر إذا تقاربت المعاني مشهور معلوم، وإليه ذهب معظم النحويين كالفراء، وابن السراج، والمالقي، ومن تابعهم.

---

(١) المطففين:٢.

(٢) كذا والسياق يقتضي أن تكون: (اكتالوا).

(٣) هذا قطعة من بيت لذي الرمة والبيت بتمامه

وإن تعتذرْ بالمحلِ من ذي ضُروعها ... إلى الضيفِ يجرحْ في عراقيبها نصلي

انظر الديون، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، ١٥٦/١.

(٤) شرح الرضي: ٦/٧.

(٥) تناوب حروف الجر في لغة القرآن، محمد حسن عواد:٥، وانظر:٨١.

(٦) السابق نفسه:٦، وانظر ٨١.

وهو ينكر التضمين إنكاراً شديداً، بل يرى أن هذه المسألة لا أساس لها، يقول[1]: «ويبدو لي أن مسألة التضمين لا أساس لها، لأنه دليل عليها، ولا حجة لأصحابها، وأحسب أن ما اندرج تحتها من شواهد، يؤول إلى جهة من جهتين: إما أن تكون هذه الشواهد مقحمة في باب التضمين إقحاماً، وإمّا أن تندرج تحت مبحث دلالة الألفاظ».

ولنا وقفة عند هذا النص، فقوله: إن مسألة التضمين لا أساس لها، أمر غريب، فكيف يكون لا أساس لها، وقد أثبتها كبار النحويين واللغويين الأول، وحشدوا لها أمثلة وشواهد قرآنية وشعرية؟!!

وأما قوله: إما أن تكون هذه الشواهد مقحمة في باب التضمين إقحاماً، فلا أدري ما قصده من ذلك؟ فهل هذه الشواهد مصطنعة؟ وفيها شواهد قرآنية!! أم يقصد أنها ليست من باب التضمين، وكيف يكون هذا وقد قال بذلك جمهور من السلف والخلف ومن كبار العلماء في اللغة والتفسير؟

وأما قوله: «مقحمة في باب التضمين» ففيه تناقض واضح[2]، إذ إن هذا القول يثبت أن باب التضمين ثابت معروف، وأنّ هذه الشواهد مقحمة فيه، وهو في بداية النص يقول: «إن مسألة التضمين لا أساس لها» فكيف لنا أن نجمع بين الأمرين.

أما إدراجه شواهد المضمنين في مبحث دلالة الألفاظ، فإن هذا القول لا ينفي التضمين بقدر ما يثبته، لأن التضمين ما هو إلا دلالة جديدة للفعل بمضامة حرف جر ليس من عادته أن يضامه.

ومما اتكأ عليه الدكتور في إنكار التضمين، نفيه للأصالة والفرعية في التعدي واللزوم، لأنه يرى أن القول بالأصالة والفرعية يقتضي الوقوف على الأسبقية في الاستعمال. وهذا لا سبيل إلى معرفته، ولا يعتد بكثرة الاستعمال في هذا الباب[3]، وهو بذلك متابع للأستاذ عباس حسن[4].

وهذا أمر لا يمكن أن نسلم به، وذلك أن الأصل والفرع اللذين قال بهما علماؤنا القدامى، لم يعتبروا فيهما الأسبقية التاريخية، لأن هذا أمر غير ميسر، وإنما كانوا يصدرون عن عدة اعتبارات في تحديد الأصل والفرع، منها الاطراد، وكثرة الاستعمال، فما أطرد وكثر فهو

(١) السابق نفسه:٥٨.

(٢) بل ثمة تناقض واضح بين عنوان الكتاب: تناوب حروف الجر في لغة القرآن، وبين إنكاره للتناوب. ويبلغ التناقض ذروته عندما يخصص قسماً من كتابه للشواهد التي ناب فيها حرف جر عن آخر، حيث قال: «يضم هذا القسم طائفة من الشواهد التي ناب منها حرف جر عن آخر» انظر ص ٨٥ ــ ١٢٣.

(٣) تناوب حروف الجر ٦٤.

(٤) النحو الوافي، عباس حسن: ٤٦٣/٢.

أصل، وما عدا ذاك فهو فرع، قال ابن أبي الربيع[1]: «فيجب فيما كثر واطرد أن يدعى فيه أنّه أصل، وما قل ولم يطرد أن يدعى فيه أنه فرع.. فيجب أن يدعى أن القليل فرع على الكثير» وأكد هذا المبدأ، فقال:[2] وهذا هو الأكثر وهو الأصل.

وقد أفرد الأستاذ عباس حسن حيزاً لهذه القضية في كتابه النحو الوافي، وقد بدأ القول بما يدل على أنه يجيز النيابة بضوابط، كما هو مذهب المحققين من العلماء الذين ذكرنا آراءهم سابقاً.

قال:[3] «يتردد بين النحاة أن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، فيتوهم من لا دراية له، أنّ المراد جواز وضع حرف مكان آخر بغير ضابط، ولا توقف على اشتراك بينهما في المعنى، ولا تشابه في الدلالة، وهذا ضرب من الفهم المتغلغل في الخطأ ثم ذكر مذهبي المانعين والمجيزين».

وما يمكن أن نلحظه في كلام الأستاذ عباس أنه يرى أن المانعين للنيابة يمنعونها منعاً مطلقاً. وهذا قول غير دقيق، فقد مر معنا سابقا أن من نسب إليهم المنع من البصريين ومن تابعهم، كانوا يجيزون النيابة إذا تقاربت المعاني بين حروف الجر.

كما يؤخذ على الأستاذ أنه عندما احتج لمذهب المجيزين للنيابة، قال[4]: «إن قصر حرف الجر على معنى حقيقي واحد، تعسف وتحكم لا مسوغ له».

وهذا أيضاً لا يمكن أن نسلم به، صحيح أن المانعين يرون أن لكل حرف معنى أصيلاً، لكنهم يرون أن يتسع فيه، فيؤدي معنى فعل آخر بمضامته فعلاً لا يضامه عادة، ولا أرى في هذا تعسفاً ولا تحكماً، فهم يجيزون التوسع في دلالة الحرف، ولكنهم لا يعدون ذلك نيابة عن حرف آخر، لأنّ النيابة لا تضيف شيئاً إلى المعنى. وما دام الأمر كذلك، فلنا أن نتساءل لم أقيم حرف مقام آخر؟ ولمَ لم يؤتَ بالحرف الأصيل؟ ولعل هذا هو مقصود ابن جني، عندما قال[5]: «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه».

ولذلك تجدهم يبحثون عن دلالة جديدة، وإضافة معنوية إلى المعنى الأصلي، لأن العربي الفصيح لا يعدل من حرف إلى آخر إلا لغاية بلاغية، ودلالة معنوية.

والأستاذ عباس رجح مذهب المجيزين، فقال[6]: «لا شك أن المذهب الثاني نفيس كما سبق، لأنه عملي، ويبعد عن الالتجاء إلى المجاز والتأويل ونحوهما من غير حاجة، فلا

(١) البسيط في شرح جمل الزجاجي، ابن أبي الربيع تحقيق عيّاد بن عيد الثبيتي: ١/٤٦٠.

(٢) السابق نفسه: ٤٦١.

(٣) النحو الوافي، عباس حسن: ٢/٤٩٦.

(٤) السابق نفسه: ٢/٤٩٦.

(٥) الخصائص، ابن جنى: ٢/٣٠٦.

(٦) النحو الوافي: ٢/٥٠١.

غرابة في أن يؤدي الحرف الواحد عدة معان مختلفة، وكلها حقيقي، كما قلنا ــ ولا غرابة أيضاً في اشتراك عدد من الحروف في تأدية معنى واحد».

وأرى في كلامه هذا إجازة مطلقة للنيابة دون قيد أو شرط، وهذا يناقض ما قاله في بداية المسألة عندما اشترط الضابط، والاشتراك في المعنى.

ومن المحدثين الذين تناولوا هذا الموضوع الدكتور فاضل السامرائي، فقد اتبع قول المحققين من النحويين الذين لا يجيزون نيابة الحروف بعضها عن بعض إلا إذا تقاربت معانيها، فقال(١): «والحق أن الأصل في حروف الجر أن لا ينوب بعضها عن بعض، بل الأصل أن لكل حرف معناه واستعماله، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف، فتتعاور الحروف على هذا المعنى».

ثم يردف قائلاً(٢): «ولسنا نذهب مذهب من يجعل نيابة الحروف عن بعضها هي الأصل، وأن الحرف الواحد يقع بمعنى عدة حروف بصورة مطرده».

وهو يرى أن ما يوهم أنه إبداله حرف مكان حرف، ما هو إلا تضمين(٣).

وقضية التضمين شغلت الكثير من المحدثين، ما بين مؤيد ومعارض، كما شغل بها مجمع اللغة العربية في القاهرة، بعد ما قدم عدد من الباحثين دراسات معقمة في هذا الموضوع فناقشها الأعضاء مناقشة مستفيضة، وانتهى الأمر إلى إقرار التضمين، وهذا هو نص القرار(٤): «التضمين أي يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدى فعل آخر، أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدي واللزوم ومجمع اللغة العربية يرى أنه قياسي لا سماعي، بشروط ثلاثة:

الأول: تحقيق المناسبة بين الفعلين.

الثاني: وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر، ويؤمن معها اللبس.

الثالث: ملاءمة التضمين للذوق العربي، ويوصي المجمع ألا يلجأ إلى التضمين إلا لغرض بلاغي.

وقد سجل الأستاذ عباس على إجازة المجمع التضمين تحفظين اثنين(٥)، أولهما: «أن الألفاظ التي وصفت بالتضمين إن كانت قديمة في استعمالها من عصور الاستشهاد، فإن استعمالها دليل على أصالة معناها الحقيقي، ما دمنا لم نعرف لها معنى ــ يقيناً ــ سابقاً تركته إلى المعنى الجديد».

---

(١) معاني النحو، فاضل السامرائي: ٣/٧.

(٢) السابق نفسه: ٣/١٠.

(٣) السابق نفسه ٣/١١ وما بعدها.

(٤) النحو الوافي ٢/٥٥٢.

(٥) السابق نفسه ٢/٥٥٣.

وثانيهما: «أن العصور المتأخرة عن عصور الاستشهاد غير محتاجة إلى التضمين، لاستغنائها عنه بالمجاز وأنواعه المختلفة التي تتسع لكثير من الأغراض والمعاني الدقيقة البليغة».

وبخصوص التحفظ الأول، فقد بينا سابقاً أن العبرة بالأصالة هي كثرة الاستعمال، والقياس المطرد، وليست هي مرتبطة بأسبقية الاستعمال، ولذا لا يمكن أن نوافقه على هذا التحفظ.

أما عدم حاجة العصور المتأخرة إلي التضمين لوجود المجاز وغيرها، فلا أرى الصواب مع الأستاذ عباس، فالمجاز كان معروفاً مستخدماً لدى القدماء، ولم يغنهم عن التضمين الذي ثبت في شواهد كثيرة كما أسلفنا. ولا يمكن منع المتأخرين من أساليب استخدامها القدامى، ووردت في فصيح اللغة شعرها ونثرها. وقد علق الدكتور إبراهيم الشمسان على هذه النقطة بقوله[١]: «أما ما أخالفه فيه فهو التفريق بين العصور، فاللغة لا تعرف عصر استشهاد وعصر غير استشهاد، فالنصوص عبر العصور كلها شواهد على اللغة وتطويرها، ونخالفه في عدّه ما في عصر الاستشهاد حقيقياً، وما بعد ذلك غير محتاج إلى التضمين».

وللدكتور الشمسان رأي جدير بالاعتبار، إذ إنه لا يرى أن التضمين مما يوصف بالقياسي أو السماعي، لأنه ليس قاعدة ولا قانوناً، قال[٢]: «وأنكرت قياسية التضمين لا لأنه سماعي، بل لأنه ليس مما يوصف بأنه قياسي أو سماعي، والسبب أنه ليس قاعدة لغوية، وليس قانوناً لغوياً، وإنما هو وسيلة تفسير مثل المجاز، والقياسي والسماعي والتجريد كل هذه المصطلحات تدل على طريقة التفكير التي يسلكها المنتج للغة».

فهو يرى أن التضمين ليس قاعدة معيارية، فهو من خصائص اللغة الفنيّة، قال[٣]: «فالتضمين من خصائص اللغة الفنية... أي هو متصل بالخلق الفني شأنه شأن المجاز».

ومن المحدثين الذين أنكروا التضمين الصادق خليفة راشد، إذ كان يرد بعض ما قيل إنه تضمين إلى الضرورة الشعرية[٤].

ولا يمكن لنا أن نسلم له بذلك، لأن هذا الأسلوب من القول، قد كثر وشاع في كلام العرب، شعرها ونثرها، وفي أفصح كلام وهو القرآن الكريم، وقد أنكر السيرافي أن يكون التضمين من ضرائر الشعر، قال[٥]: «وقد يبدل الشاعر بعض حروف الجر مكان بعض،

(١) قضايا التعدي واللزوم، أبو أوس إبراهيم الشمسان، ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) السابق نفسه: ١٢٩.

(٣) السابق نفسه ١٧١.

(٤) انظر دور الحرف في أداء معنى الجملة، الصادق خليفة راشد: ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ـ ٢٨٦.

(٥) ضرورة الشعر، أبو سعيد السيرافي، تحقيق رمضان عبد التواب، ١٥٦.

وليس ذلك من الضرورة الشعرية». وقال البطليوسي[١]: «ولا يمكن للمنكرين لهذا أن يقولوا: إن هذا من ضرورة الشعر، لأن هذا القول كثر وشاع، ولم يخص الشعر دون كلام».

وبعد أن استعرضنا أقوال القدامى والمحدثين في هذا الموضوع المهم، وناقشناها وبينا مقاصدهم في ذلك، يبرز سؤال مهم، أيهما أولى بالقبول، القول بالتضمين أم القول بالنيابة؟

وللإجابة عن هذا التساؤل، علينا أن نحكم المعنى، ودلالة الألفاظ وقصد المتكلم، وبناء على هذا أرى أن القول بالتضمين أولى من القبول بالنيابة، لأن التضمين هو توسع في الفعل، أما النيابة فهي توسع في الحرف، والتوسع في الفعل أكثر من الحرف، وأن دلالة الفعل أقوى من دلالة الحرف، لأن في التضمين يؤدي الفعل مؤدى فعلين، قال الزركشي[٢]: «واختلفوا أيهما أولى؟ فذهب أهل اللغة وجماعة من النحويين إلى أن التوسع في الحرف، وأنه واقع موقع غيره من الحرف أولى، وذهب المحققون إلى أن التوسع في الفعل وتعديته بما لا يتعدى، لتضمنه بذلك الحرف أولى، لأن التوسع في الأفعال أكثر».

وقال ابن عصفور[٣]: التصرف في الأفعال بالتضمين أولى من التصرف في الحروف بجعل بعضها موضع بعض، لأن الحروف بابها أن لا يتصرف فيها. وقد مر معنا قول الرضي الذي جعل التضمين أولى من النيابة، بل عده واجباً.

وقد عد ابن القيم من يقول بنيابة الحروف بعضها مكان بعض، مما يأخذون الكلام على ظاهره، ولا يسبرون أغوار المعاني، وعد فقهاء العربية هم الذين يقولون بالتضمين، ويرفضون النيابة قال[٤]: «وظاهرية النحاة يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل يجعلون للفعل معنى مع الحرف، ومعنى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعي من الأفعال، فيشربون الفعل المتعدي به معناه. هذه طريقة إمام الصناعة سيبويه رحمة الله تعالى، وطريقة حذاق أصحابه، يضمنون الفعل معنى الفعل، لا يقيمون الحرف مقام الحرف، وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار تستدعي فطنة ولطافة في الذهن».

إن استخدام حرف مكان حرف ليس بينهما تقارب في المعنى يؤدي إلى فوضى واضطراب في اللغة، ولذا عد البطليوسي ذلك شناعة، فقال[٥]: «... وجب أن يُطلب له وجه من التأويل يزيل الشناعة عنه، ويعرف كيف المأخذ فيما يرد منه». فالقول بالنيابة يقتضي القول بترادف معاني حروف الجر، وهذا ينفي الدلالات الدقيقة التي تؤديها حروف الجر، لأن

(١) الاقتضاب، البطليوسي: ٢/٢٦٤.
(٢) البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشي، ٣/٣٣٨.
(٣) ضرائر الشعر، ابن عصفور، تحقيق السيد إبراهيم محمد، ٢٣٦.
(٤) بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق محمد بن إبراهيم الزغلي، ٢/٣١.
(٥) الاقتضاب، البطليوس، ٢/٢٦٤.

كل حرف منها يفيد من الدلالة ما لا يفيده غيره، وفي ذلك عجز في إدراك أسرار العربيـــة، ولهذا قال ابن جني[١]: «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه، وما أوقفه دونه».

كما أن وضع حرف مكان حرف دونما تضمين أو تأويل، يكون ذلك الوضع لغير سبب. يقول ابن عصفور[٢]: وإذا قدر أحد الحرفين وضع موضع الآخر، من غير تضمين للعامـل فيه معنى ما يتعدى بذلك الحرف. كان وضعه موضعه لغير سبب.

وهذا يتنافى مع حكمه العربية، وأيضاً مع سلائق المتكلمين، فهم لا يعدلون بالشيء عـن موضعه إلا لغاية بلاغية أو معنوية.

إذاً التضمين فيه دلالة بلاغية ومعنوية. لا نجدها في الكلام إذ كنا اعتبرنا الحرف نائبـاً عن الآخر، ولهذا يمكن أن نعدَّ التضمين ركناً من أركان البيان، وقد عده ابن جني فناً مـن فنون الكلام، فقال[٣]: ووجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً فإذا مرَّ بك شـيء فتقبلـه، وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيف، حسن، يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها.

فالتضمين يكشف لنا من المعاني الدقيقة والأسرار البلاغية مالا تفيده النيابة، فهو يفجـر المعاني الكامنة وراءه وهذا الاستعمال الفني هو الذي يطور اللغة، ويجعلها أكثر غناء ونماء يقول ابن الجني[٤]:... وهذا من أسد وأدمث مذاهب العربية، وذلك أنه موضـع يملـك فيـه المعنى عنان الكلام، فيأخذ إليه، ويصرفه بحسب ما يؤثره عليه، وجملته أنه متى كان فعـل من الأفعال في معنى فعل آخر، فكثيراً ما يجري أحدهما مجـرى صـاحبه، فيعـدل فـي الاستعمال. به إليه، ويُحتذى في تصرفه حذو صاحبه، وإن كان طريق الاستعمال والعـرف ضد مأخذه، ويقول عنه أيضاً[٥]: وهو غور من أنحاء العربية طريف ولطيـف، ومـصون وبطين «وذلك أنه يزيد الأسلوب نصاعة، والمعنى قوة وتدفقاً، كما أن فيه إيجازاً واختصاراً للكلام. يقول ابن أبي الربيع[٦]: وفي التضمين إيجاز واختصار، وهو من كلام العرب».

ويقول ابن هشام[٧]: وقد يشربون لفظاً معنى لفظ، فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تـضميناً، وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدي كلمتين.

---

(١) الخصائص: ٣٠٦/٢.

(٢) الضرائر الشعرية، ابن عصفور، ٣٢٦.

(٣) الخصائص: ٣١٠/٢.

(٤) المحتسب: ابن جني: ٥٢/١.

(٥) السابق نفسه ٥٣/٢.

(٦) البسيط في شرح جمل الزجاجي، ابن أبي الربيع ٨٤٢/٢.

(٧) المغني، ابن هشام، ٧٦٢.

فالتضمين جعل الكلام مختصراً رشيقاً غير أنَّه مكتنز بالمعاني التي تحتاج إلى شيء من الإمعان وإنعام النظر؛ لتتفجر تلك المعاني وتتدفق، ففي قوله تعالى ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ﴾[1]، نجد أن الفعل يشرب عُدي بالباء، وهو عادة ما يتعدى بنفسه أو بـ (من)، فإذا قلنا: إن الباء نابت عن (من) فلا معنى لهذا النيابة، لأنها لم تضف شيئاً إلى المعنى، وعندئذ نتساءل لم لم يعدَّ الفعل بالحرف الذي يتعدى بنفسه أو بـ (مِن)، فإذا قلنا: إن الباء نابت عن (من) فلا معنى لهذا النيابة، لأنها لم تضف شيئاً إلى المعنى، وعندئذٍ نتساءل لمَ لم يعدَّ الفعل بالحرف الذي يتعدى به عادة؟ والحكيم لم يعدل عن (من) إلى الباء، إلاّ لغاية مقصودة، وفائدة منشودة، وإذا ما حملنا الفعل على التضمين يتضح لنا ذلك، ويتكشف لنا السرّ البلاغي من ورائه، وذلك أن الفعل (شرب) يدل على تناول الإنسان الماء، قليلاً منه أو كثيراً، وقد يرتوي وقد لا يرتوي، غير أن في الشرب لذة عظيمة يشعر بها الإنسان في أثناء تناول الماء، أمَّا الارتواء فيدل على أن الشارب قد أخذ حاجته من الماء، وأطفأ ظمأه، وشعر بالريّ يتغلغل في جوانحه، وهذا الشعور لا يشعر به الشارب ما لم يرتو. ومن هنا يتبين لنا الفرق في الدلالة بين الريّ والشرب، وأن كل واحد منهما لا يؤدي المعنى المقصود من الآخر.

وهنا نكتشف السرّ في العدول من حرف (من) إلى حرف الباء، فبهذا العدول تضمن الفعل (شرب) بالإضافة إلى معناه الحقيقي معنى الفعل (روي) عندما تعدى بما يتعدي به (روى). فأصبح معنى يشرب بها، أنهم يتلذذون في أثناء الشرب بهذا الماء العذب، ويصلون إلى غاية الشرب وهي الري الذي يحسونه في جميع جوانحهم. قال ابن القيم[2]: يضمنون يشرب معنى يروى، فيعدونه بالباء، التي تطلبها، فيكون في ذلك دليل على الفعلين، أحدهما بالتصريح به والثاني بالتضمن والإشارة إليه بالحرف الذي يقتضيه مع غاية الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها، وكما لها.. وهذا أحسن من أن يقال يشرب منها، فإنه لا دلالة فيه على الريّ ولن يقال: يروى بها لأنه لا يدل على الشرب بصريحه، بل باللزوم، فإذا قال: «يشرب بها» دل على الشرب بصريحه، وعلى الري عن طريق الباء. فتأمله.

فالتضمين لا يلغى معنى الكلمة الأصيل، وإنما نلحظ فيه هذا المعنى الأصل الموضوع له الفعل، مع وجود معنى يدل عليه الحرف الذي يتعدى به عادة فعل أخر فيجمعهما حقل دلالي واحد.

وبهذا يجمع التضمين بين دلالتين: دلالة الفعل المذكور، ودلالة الفعل المضمن[3].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[1] فإن قيل: إن (إلى) بمعنى (مع) فالنهي عندئذ يطال أكل أموالهم هم، وهذا محال، قال الزمخشري[2] «حرم عليهم أكل مال

(١) الإنسان، ٦.

(٢) بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق محمد بن إبراهيم الزغلي: ٢/٣١.

(٣) انظر دور الحرف في أداء معنى الجملة، الصادق خليفة راشد ٢٦٠ ـ ٢٦١.

اليتيم وحده، فلم ورد النهي عن أكله معه، وإذا كان المنهي عنه هو أكل أموال اليتامى، فما الغرض من النهي المقترن بأكل أموالهم هم».

والجواب عن ذلك يأتينا عن طريق التضمين، فقد ضمن الفعل (تأكلوا) معنى تضموا، وهنا يتبين لنا السر في هذا العدول، وتتضح لنا الحكمة من هذا الأسلوب. وذلك أن أموال اليتامى إن كانت منفصلة عن أموال كافل اليتيم، فإنها غالباً ما تكون في مأمن من الاعتداء من الاعتداء عليها، والتجاوز إليها، أما إذا كانت مضمومة إلى أمواله. مخالطة لها، فعندئذ تكون مظنة للأكل، ولذا جاء هذا المنع من ضمها إلى أموالهم، وليس هذا المنع مقصوداً بذاته، وإنما المقصود، هو ما سيؤول إليه الضم من سهولة أكل أموال اليتامى.

وأنت خبير بأنه لولا حمل هذا الأسلوب على التضمين لما استفدنا هذا المعنى البليغ.

ومثل ذلك وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾[٣]. الفعل (اكتال) يتعدى بـ (من) ولكن لما ضمن (اكتال) معنى التحامل عداه بـ (على) ليعبر عن معنى الاستعلاء والفوقية والقهر، فهم يستوفون حقهم كاملاً دون نقصان، ليس من باب المساواة بل من باب التحامل عليهم وقهرهم وإذلالهم، قال الزمخشري[٤]: «لما كان اكتيالهم من الناس اكتيالاً يضرهم، ويتحامل فيه عليهم أبدل (على) مكان (من) للدلالة على ذلك وقال ابن عاشور[٥]: «وإنما عدّي في الآية بحرف (على) لتضمين اكتال معنى التحامل، أي إلقاء المشقة على الغير وظلمه».

فبالتضمين يكتسب اللفظ ظلالاً، ودلالات متنوعة، ويتركز المعنى، وتتكشف الدلالة، فيكون ذلك مصدراً للإبداع الفني، ولهذا، قال ابن هشام[٦]: «ويختص التضمين عن غيره من المعديات بأنه ينقل الفعل أكثر من درجة».

ولهذا نقول كما قال كثير من المحققين: إن حمل الفعل عن التضمين أولى من حمل الحرف على معنى حرف أخر، لأن القول بنيابة حرف مكان حرف، يفوت كثيراً من القيم الفنية، والدلالات البلاغية، والإشارات والإضاءات المعنوية.

---

(١) النساء: ٢.

(٢) الكشاف، الزمخشري ٤٥٦/١.

(٣) المطففين: ٢.

(٤) الكشاف، الزمخشري: ٧٠٦/٤.

(٥) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٩٠/٣٠.

(٦) المغني، ابن هشام ٥٧٩.

المراجع

ـ أدب الكاتب، ابن قتيبة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة د. ت.
ـ الأزهية في علم الحروف، الهروي، تحقيق عبد المعين الملّوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
ـ الأصول في النحو، ابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
ـ الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، البطليوسي، تحقيق مصطفى السقا، وحامد عبد الحميد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
ـ الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٦.
ـ البحر المحيط، أبو حيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
ـ بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق محمد بن إبراهيم الزغلي، عمان، دار المعاني، ١٤٠٢ ـ ١٩٩٩م.
ـ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢.
ـ البسيط في شرح جمل الزجاجي، ابن أبي الربيع، تحقيق عياد بن عيد الثبيتي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦.
ـ تاج العروس، الزبيدي، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.
ـ التحرير والتنوير، ابن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.
ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات، القاهرة دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
ـ تفسير أبي السعود، أبو السعود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
ـ تناوب حروف الجر في لغة القرآن ـ محمد حسن عواد، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
ـ ثمار الصناعة في علوم العربية، الحسين الدينوري، تحقيق محمد بن خالد الفاضل، الرياض، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
ـ الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، حلب، المكتبة العربية، ط١ ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
ـ حروف الجر وأثرها في الدلالات، محمد طيب الناغوي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية بليبيا د.ت.
ـ الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى.

ـ دور الحرف في أداء معنى الجملة، الصادق خليفة راشد، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس.
ـ ديوان ذي الرمة، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.
ـ ديوان علقمة الفحل، تحقيق لطفي الصقال، ودرية الخطيب، حلب، دار الكتاب العربي، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩.
ـ ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، دمشق المكتب الإسلامي.
ـ رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
ـ شرح الرضي على الكافية، الرضي الإستراباذي القاهرة، عالم الكتب، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.
ـ شرح المفصل، ابن يعيش (بيروت ـ عالم الكتب) د.ت.
ـ ضرائر الشعر، ابن عصفور، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠م.
ـ ضرورة الشعر، أبو سعيد السيرافي، تحقيق رمضان عبد التواب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
ـ قضايا التعدي واللزوم، أبو أوس إبراهيم الشمسان، جدة، دار المدنى للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
ـ الكشاف، الزمخشري، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية.
ـ لسان العرب، بيروت دار صادر.
ـ المحتسب، ابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه، القاهرة، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
ـ معاني القرآن، الفراء، بيروت، عالم الكتب ١٩٨٠م.
ـ معاني النحو، فاضل السامرائي، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.
ـ المغني، ابن هشام، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله (دمشق ـ دار الفكر، ١٩٦٩).
ـ المقاصد النحوية، العيني، مطبوع على هامش خزانة الأدب للبغدادي، طبعة بولاق.
ـ المقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت، عالم الكتب.
ـ النحو الوافي، عباس حسن، القاهرة، دار المعارف، ط٣.

التفاعل الدلالي
بين المستويات اللسانية

د. صفيّة مطهري (*)

إن ما تمتاز به العلوم اللغوية بشتى أنواعها وتنوعاتها هو كونها ذات نظام علائقي يجمعها فلا تحيد عنه ولا يمكنها ذلك، إذ تعد بمثابة الجملة التي هي عبارة عن وحدة لسانية قائمة بذاتها تتألف من أجزاء لسانية تحكم بنيتها لتجعل منها نظاماً تربطه علائق دلالية تعد مرتكزاته الأساسية الماثلة والمتمثلة في جملة من القضايا اللغوية.

إن المستويات اللسانية على اختلاف خصائصها وتخصصاتها تتفاعل فيما بينها تفاعلاً علائقياً، وذلك باستخدام إجراءات وأدوات لسانية تؤدي إلى معرفة البنية اللسانية للغة العربية، إذ تتشكل هذه الأخيرة من مواد لسانية تتجسد في المستويات الآتية: الصوتي، فالمورفولوجي فالتركيبي؛ حيث تعمل هذه المستويات مجتمعة داخل البنية اللغوية.

ومن هنا فإن العلاقة القائمة بين المستويات اللغوية هي علاقة منظمة ومنسقة، وبهذا نستطيع أن ندرك أن نظام المعنى في الجملة العربية يخضع لنهايات الكلمات تلك النهايات المتعلقة بظاهرة الإعراب التي تتماز بها اللغة العربية دون سواها. هذه الظاهرة تترجمها وحدات وعناصر لغوية تعمل بواسطتها من الناحية الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية والسياقية، لتنصهر كلها في حقل علمي ومعرفي واحد هو الحقل الدلالي.

(*) قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران ــ الجزائر.

١ ـ المستوى الصوتي:

مما لاشك فيه أن معرفة البنى النظامية لحركية الأصوات في اللغة العربية أمر ضروري يُلزِم الباحث لاستقصاء هذه البنى النظامية لحركية الأصوات ودراستها، إذ ينطلق الباحث من القاعدة الصوتية الفيزيولوجية المشتركة بين جميع الناس الذين يتكلمون اللغة فينتجون كلاماً عن طريق الجهاز النطقي الفيزيولوجي، هذا الجهاز هو قادر على صياغة الأصوات البشرية انطلاقاً من أقصى الحلق إلى غاية الشفتين. وتظهر من ذلك الصفات الفيزيائية والفيزيولوجية للأصوات التي هي قاسم مشترك بين جميع اللغات، ولهذا بات من الضروري معرفة النظام الصوتي للغة العربية التي يراد تعليمها، وذلك من خلال وضع منهج واضح وسهل يمكن المعلّم من الاستيعاب ثم توصيل المعلومات إلى المتعلّم.

إن لمعنى الكلمة تأثيراً صوتياً يوحي بدلالتها وهو قسمان[١]:

١ ــ تأثير صوتي مباشر: قد ينحصر فيما تدل عليه بعض الأصوات مثل صليل السيوف، وخرير الماء، مواء القط، إذ يحاكي فيه التركيب الصوتي الاسم.

٢ ــ تأثير صوتي غير مباشر: مثل القيمة الرمزية للكسرة ويقابلها في الإنجليزية «I» التي ترتبط في أذهان الناس بالصغر أو الأشياء الصغيرة.

وقد وظف سيبويه الصوائت توظيفاً هاماً وبنى عليه كثيراً من الآراء إن لم تكن نظريات، ومن أقواله: «إنما كان الرفع في هذا الوجه لأن هذه خصال»[٢] وهذا في ضم عين الصيغة الحديثة. وقال أيضاً: «فإن رفعت فالذي في نفسك ما أظهرت»[٣].

يستشف من فحوى هذين النصين اهتمام سيبويه بتحديد الدلالة الظاهرية والباطنية للناطق من استعمال الصوائت. كما أن الدلالة في الصوائت هي التي تظهر في بعض الصيغ الوصفية؛ فإذا كانت دلالة الصيغة الحديثة تكمن في وسطها مثل فعُل وفعِل، إذ يدل الضم فيها على الثبات، ويدل الكسر على الزوال، والفتح حياد، فإن للوصفية البداية في مثل القِسْط العدل والقَسْط الجور، والقُسْط عود طيب، من ذلك قول قطرب في مثلثه[٤]:

طارحني بالقَسط ** ولم يزن بالقِسْطِ

(١) يراجع علم الدلالة لأحمد مختار عمر، الطبعة الأولى ١٩٨٢ دار العروبة للنشر والتوزيع بيروت لبنان، ص٤٠.

(٢) الكتاب لسيبويه، أبي بشر عثمان بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية ١٩٧٧، مكتبة الخانجي، بمصر، ص١: ٣٦١.

(٣) م.س.ص ٢٨٢: ١

(٤) مثلثات قطرب، تحقيق ودراسة ألسنية لرضا السوسني، الدار العربية للكتاب، ليبيا ١٩٧٨ ــ ص ٦٢.

فـــــي فيـــــه طعـــــمُ القُـــــسْطِ والعنبـــــــر المُطّيِـــــــبِ

ومثله كذلك في المشتقات في اسمي المرة والهيئة فَعْلَة وفِعلَة.

هذا بالنسبة للصوائت، وأما الصوامت فهي الأخرى لها دلالة كامنة فيها تظهر إما من خلال ذواتها أو رتبها في المباني، وقد أقر الدارسون العرب من خلال رصد المباني أن النون المتبوعة بالباء تدل على مطلق الظهور مثل نبت، ونبس، ونبش، ونبش، ونبع، ونبغ.

ومن خلال ملاحظة المباني ومواقع صوائتها يمكننا أن نحدد الدلالة في أصول المباني أيضاً حيث نجد للعلامة الإعرابية في آخر المباني التركيبية وظيفة أساسية تفرق بين المثنى والجمع السالم في مثل المعلمَيْن والمعلمِين مثلاً.

الوظيفة الدلالية للعلامة الإعرابية:

إن العلامة الإعرابية هي عبارة عن مورفيمات ذات أبعاد دلالية تتحدد وفق ملابسات تركيبية تفرضها السياقات المختلفة للتراكيب اللغوية. كما أن العلامة الإعرابية في اللغة العربية تتمثل في هذه الحركات الثلاثة الممثلة في الفتحة والضمة والكسرة، وتعد أساسية، وفي غيرها من علامات الإعراب الفرعية.

أما الأساسية، فقبل البدء في إعطاء وظائفها الدلالية، أود أن أذكِّر بمخارجها الصوتية المختلفة في الجدول الآتي[1]:

الحركة	موضع نطقها	درجة انفتاح الشفتين	صفتها
كسرة	أمامية	منغلقة	منفرجة
فتحة	وسطية	منفتحة	منفرجة
ضمة	خلفية	منغلقة	مستديرة

إن للصوائت الثلاثة مخارج في الجهاز النطقي، وذلك باعتبار دلالة مصطلحاتها. فالفتحة هي صوت لين قصير متسع ينفتح معه الفم وينتصب اللسان، أما الضمة فهي صوت لين قصير ضيق يرتفع معه اللسان عند النطق، وكذا بالنسبة للكسرة فهي صوت لين قصير ضيق إذ ينكسر معه طرف اللسان ويضيق المجرى الهوائي.

وإذا كان اللسان يرتفع مع الضم فهو ينكسر مع الكسر وبالتالي فهما صوتان متضادان في حين نجد الفتحة تتوسطهما باتساعها إذ منها تنطلق الحركة متجهة نحو الضم أو نحو الكسر. وهذا ما نستخلصه من الرسم الآتي:

---

(١) يراجع التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث للطيب البكوش، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس ١٩٧٣، ص ٤٨.

الحلق ـــــــــــــــــــ الشفتان

فهو يبين لنا وضعية الصوائت وصورها واتصالها وتآلفها وتنافرها في الصيغة الواحدة. فالضمة يرتفع صوتها لأعلى ثم يتجه نحو الفتحة أو الكسرة في نهاية الفم أي الشفتين.

وعليه فإن الضمة والفتحة متجاورتان متباعدتان والفتحة والكسرة متجاورتان متقاربتان والضمة والكسرة متباعدتان متنافرتان، وإن الاتجاه من الضم إلى الكسر هابط بينما يكون العكس من الكسر إلى الضم فهو متصعد وفيه صعوبة.

إن للحركات الثلاثة وظائف دلالية في التراكيب اللغوية منها:

١ ـ **الفتحة علم المفعولية:** إن ظاهرة المفعولية في اللغة العربية مميزها هو الفتحة. والمفعولية هي سمة من سمات الأفعال إذ يتعدى الفاعل عمل فعله إلى غيره أو هو «ما وقع عليه فعل الفاعل بغير واسطة حرف الجر أو بها»(١). ونجد بأن سيبويه قد تناول هذه القضية أثناء حديثه عن الصيغة الإفرادية الحدثية ذات الدلالة الزمنية ومن ذلك قوله: «اعلم أنه يكون كل ما تعداك إلى غيرك على ثلاثة أبنية على فَعَلَ يفعِل وفَعل يَفعُل وفَعِلَ يَفعَل وذلك نحو ضَرَبَ يضرِب، وقَتَل يَقتُل ولَقِمَ يَلقَم».(٢)

٢ ـ الضمة علم الإسنادية:

إن الإسناد تتقاسمه التراكيب اللغوية إذ يكون ممثلاً في طرفيه المسند إليه والمسند اللذان يعدان دعائم أساسية في الجملة العربية بنوعيها.

الجملة الاسمية: المبتدأ = مسند إليه.

الخبر = مسند.

الجملة الفعلية: الفاعل = مسند إليه.

الفعل = مسند

وتعد الضمة علماً للإسناد إذ تشكل باب المرفوعات في اللغة العربية شريطة تجرد هذين العنصرين من العوامل اللفظية والمعنوية.

٣ ـ الكسرة علم المجرورات:

إن سمة الجر خاصة بالأسماء دون الأفعال ودون الحروف. ولهذا فإن من علامات الأسماء الجر والكسرة علم المجرورات.

---

(١) كتاب التعريفات لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٤١.

(٢) الكتاب لسيبويه، ص ٤: ٣٨.

- المستوى الصرفي:

إن لهذا المستوى أهمية كبيرة في الدراسات اللغوية بصورة عامة وفي تحديد التراكيب اللغوية في اللغة العربية بصورة خاصة. والتصريف كما يقول ابن جني في كتابه المنصف: «إنما هو لمعرفة أنفس الكلم الثابتة»(١) ولأهميته كذلك فهو «مقدمة للنحو أو خطوة تمهيدية له، وهو وسيلة وطريق من طرق دراسة التركيب، ومعنى هذا أنه لا يجوز عزل أحد هذين العلمين عن الآخر في النظري والتطبيق لأن مسائلهما متشابكة إلى حدٍّ كبير»(٢)

كما أن نتائج البحث في علم الصرف ذات أهمية كبيرة وبالتالي فهي «لا قيمة لها ولا وزن.... مالم توجه إلى خدمة الجملة والتركيب. إذاً يجب البدء بقضايا الصرف عند أيِّ تحليل لغوي بوصفه مقدمة ضرورية»(٣)

كما أن المعاني النحوية تنبني على ما يقدمه الصرف للنحو من المباني و«هذا هو السبب الذي جعل النحاة يجدون في أغلب الأحيان أنه من الصعب أن يفصلوا بين الصرف والنحو فيعالجون كلاً منهما علاجاً منفصلاً ومن هنا جاءت متون القواعد مشتملة على مزيج من هذا وذاك يصعب معه إعطاء ما للنحو للنحو وما للصرف للصرف»(٤)

وتتجلى العلاقة بين علم الصرف وعلم النحو في موضوعات لغوية هامة يتجسد فيها دور الصيغة الإفرادية الحديثة في التراكيب النحوية منها:

١ - **التعدي واللزوم**: إن التعدية فرع اللزوم وهذه معنى قول الأولين «واقع» و«غير واقع»، و«لقد جنح العربي إلى التعدية بعدة وسائل بالحرف والهمزة والتضعيف ثم يكتسب الفعل التعدية»(٥) فكانت ظاهرة التعدي واللزوم ظاهرة صرفية نحوية، فثمة أوزان معينة تفيد لزوم الفعل أو تعدية وذلك مثل بناء المضموم العين «فعُلَ» فهو لازم وإذا زيد بالهمزة أصبح متعدياً «أفعَلَ» مثل حَسُنَ وأحْسَنَ، فحسُن فعل لازم، اكتفى بمرفوعه أما أحْسَنَ فهو فعل متعدٍ يحتاج إلى مفعول بعد فاعله ليتم معنى الجملة. فنلاحظ هنا أن بناء الفعل الصرفي قد تحكمَ في السياق النحوي للجملة ومثل فَعِلَ وأفْعَلَ كفَرِحَ وأفْرَحَهُ، وعَلِمَ الشيء وأعْلَمَهُ الشيء، فقد تغيرت الصيغة من فَعِلَ إلى أفْعَلَ وتغيرها أحدث دلالات أخرى للجملة.

(١) المنصف لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٥٤، ص١: ٤.

(٢) دراسات في علم اللغة لكمال محمد بشر، الطبعة الثانية ١٩٧١ دار المعارف القاهرة بمصر، ص ٨٤.

(٣) م.س.، ص.س. م

(٤) اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، الطبعة الثانية ١٩٧٩، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١٧٨.

(٥) تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي لأسعد علي، الطبعة الأولى ١٩٦٨، مطبعة دار النعمان لبنان، ص ١٨١.

وفَعَلَ وأَفْعَلَ مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل ـ ٧٨].[١] فالفعل أخرج هو فعل متعد مزيد بالهمزة، واللازم منه هو خرج.

وسنحاول أن ندرس هذه الجملة دراسة صرفية ودراسة نحوية لنتبين العلاقة بين هاتين الدراستين ومنها ببين العلمين.[٢]

١ ـ الدراسة الصرفية:

المعنى	المبنى	العلامة
التعدية	أفعل	الهمزة

٢ ـ الدراسة النحوية:

المعنى	المبنى	العلامة
نصب أخرج مفعولاً به	كم (الضمير)	الهمزة

وتتضح العلاقة بين النحو والصرف في الآتي:

١ ـ أن المبنى أَفْعَلَ في السياق هو مفهوم صرفي وليس نحوياً.

٢ ـ أن صيغة أَفْعَلَ من خَرَجَ، أَخْرَجَ تغيرت دلالتها بزيادة الهمزة من اللزوم إلى التعدية.

٣ ـ أن لهذه الزيادة (الهمزة في أَفْعَلَ) تأثيراً واضحاً في السياق النحوي بحيث ألزمتنا صيغة أفعل بالمجيء بمفعول به حتى يتم الفهم النحوي.

٤ ـ أن المعنى تعيّن بواسطة المبنى.

وإذا أردنا إعراب هذه الجملة «أَخْرَجكم» ننظر إلى كلمة أَخْرَجَ ونحاول أن نبحث عن صيغتها فنجد بأنها:

١ ـ قد جاءت على صيغة أَفْعَلَ وهذا معطى صرفي.

٢ ـ نحدد دلالة هذه الصيغة الزمنية فهي تدل على الزمن الماضي.

٣ ـ تندرج صيغة أَفْعَلَ تحت قسم من أقسام الصرف هو قسم الأفعال المزيدة.

٤ ـ أن هذه الهمزة كانت سبباً في أن يحتاج الفعل إلى مفعول به.

---

(١) سورة النحل، الآية ٧٨.

(٢) يراجع اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، ص ١٨١.

٥ ـ وبعد هذا كله ندرك بأن أفعل هو فعل ماض.

ثم ننظر إلى الضمير المتصل في «أخرجكم» فنلاحظ الآتي:

١ ـ أنه جاء متصلاً بالفعل.

٢ ـ أنه جاء مبنياً.

٣ ـ أن العلاقة بينه وبين الفعل هي علاقة التعدية.

٤ ـ أنه جاء مفعولاً به.

٥ ـ أن هذا الضمير كان سبباً في أن يجيء الفعل متعدياً.

ومن هنا نستنتج أن تحليلنا لهذه الجملة كان صرفياً نحوياً، وعليه لا يمكن الفصل بين العلمين، وهاهو تمام حسان يؤكد أن «الإعراب بحاجة إلى نتائج الصوتيات والصرف... ولن نستطيع إلا لأغراض البحث أن نفصل في الفهم بين الصوتيات والصرف والنحو»(١) ولهذا فقد شبه الأنظمة اللغوية بأجهزة الجسم الإنساني وأن وظيفة النمو تعتمد على هذه الأجهزة دون الفصل بينها إلا لأغراض علمية مثلما يعتمد إعراب نص ما على وظائف الأصوات ووظائف المباني ووظائف القرائن(*) ونظام العلاقات.(٢)

٢ ـ الممنوع من الصرف:

توجد بعض الأوزان الصرفية التي تمنع من الصرف بمعنى أنها لا تقبل الجر ولا التنوين، وما الجر والتنوين إلا علامتا إعراب، من هذه الأوزان:

١ ـ وزن أفعل مثل «أحمد» له وزن الفعل.

٢ ـ وزن فعلان الذي مؤنثه فعلى مثل عطشان وعطشى.

٣ ـ وزن أفعل صفة مثل أكبر، أصغر، أفضل.

٤ ـ تمنع صيغة منتهى الجموع من الصرف مثل سلالم.

وتمنع هذه الكلمات من الصرف إذا كانت نكرة أما إذا حليت بـ«الـ» أو بالإضافة فلا تمنع من الصرف.

نلاحظ أن هذه الأوزان تتجاذبها ظواهر نحوية تتمثل في التعريف والتنكير والتذكير والتأنيث وما يترتب عليها من أثر في التركيب يؤدي إلى صرف الكلمة أو منعها.

---

(١) اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان ص ١٨٥.

(*) وظائف القرائن هي ما يقدمه علما الصوتيات والصرف لعلم النحو من قرائن صوتية أو صرفية كالحركات والحروف.

(٢) يراجع م.س، ص.س.

ومن هنا نخلص إلى أن ظاهرة منع الصرف ما هي إلا من الظواهر النحوية الصرفية. ومثل هذا كثير كتثنية الأسماء وجمعها جمعاً سالماً أو مكسراً يؤدي إلى مراعاة وضعية الفعل، فإن كان الاسم جمعاً دل الفعل على الجمع، فكل تغيير في الميزان يتبعه تغيير في شكل التركيب.

كما للمباني الصرفية أهمية كبرى في كونها تساهم في تراكيب الجمل وشكلها وعلاقات هذه المباني بعضها ببعض، ولذا يرى فندريس أن «تصنيف الفصائل النحوية عمل من أعمال الصرف»(١)

الزمن بين الصرف والنحو:

إن الزمن هو خصيصة من خصائص الأفعال إذ إنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام، ماض وحاضر ومستقبل، وتبنى الأفعال فيه «لما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع»(٢). كما يعد الزمن مفهوماً نحوياً يتقيد الفعل به، ويتوزع على أقسام الكلام الثلاثة إذ نجده في الاسم والفعل والحرف، مما يؤدي إلى توزيعه إلى ثلاثة حقول دلالية زمنية هي:

١ - الحقل الزمني الحاضر:

أ ـ الاسم: أسماء الأفعال المعبرة عن الحاضر مثل أف وآه.

ب ـ الحرف: «ما» و«لا» التي تخلصان الفعل للدلالة على الحاضر في مثل لا يحسن بك أن تجامل المنافق.

٢ - الحقل الزمني الماضي:

أ ـ الاسم: أسماء الأفعال الدالة على الماضي مثل هيهات وشتان.

ب ـ الحرف: لم في مثل لم يكتب خلصت الفعل للدلالة على الماضي.

٣ - الحقل الزمني الاستقبالي:

أ ـ الاسم : أسماء الأفعال الدالة على الاستقبال مثل صه ومه.

ب ـ الحرف: دخول السين وسوف على الفعل تخلصانه للدلالة على المستقبل مثل سيفعل أو سوف يفعل.

أما الأفعال فإن دلالتها الزمنية لا تستمد من صيغتها الصرفية فحسب بل تتعداها إلى السياق كإبرام العقود في البيع والزواج الذي يحدث في الحاضر ويتم بصيغة الماضي كقولك بعتك وزوجتك، ومنها الدعاء يكون بلفظ الماضي وبمعنى المستقبل كقولك: رعاك الله، ومن

---

(١) اللغة لفندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مطبعة لجنة البيان العربي القاهرة، ١٩٥٠، ص١٢٦.

(٢) الكتاب لسيبويه، ص ١: ١٢.

هنا فإن التراكيب النحوية هي: «أقدر على تجلية الأبعاد الزمنية من الصيغة الصرفية المفردة»[1] وقد توصل تمام حسان باستعانته بالأفعال الناقصة والأدوات إلى تقسيم زمني للأفعال في الكلام الخبري وفي الكلام الإنشائي مثل: كان فعل، وهل فعل في الماضي البسيط، وكان قد فعل وهل كان قد فعل في الماضي القريب المنقطع، وظل يفعل، وهل ظل يفعل في الماضي المستمر.

وعليه نخلص إلى أن معنى الزمن في اللغة العربية لا يستشف من الصيغ الصرفية بمفردها وإنما هو نتاج التراكيب والأدوات والقرائن التي تؤهله لدلالات زمنية متنوعة بتنوع السياق الواردة فيه.

المستوى النحوي أو التركيبي:

إن عناصر الجملة العربية مرتبة ترتيباً هندسياً خاصاً يوحي بدلالة الجملة الناتجة عن نوع من التفاعل بين العناصر النحوية والعناصر الدلالية «فكما يمد العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة الذي يساعد على تمييزه وتحديده، يمد العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه إذ يوجد بين العنصرين أخذ وعطاء وتبادل تأثيري دائم»[2]. وكمثال على ذلك قولك أكرم محمد علي وأكرم علي محمدا، فتغيير مكان الكلمات في الجملة أدى إلى تغيير في الوظيفة النحوية الذي أدى بدوره إلى تغيير في الدلالة.

وعليه فإن للمستوى النحوي أو التركيبي أهمية كبيرة في الدراسات اللسانية، لأن معرفة المركبات اللغوية التي يتألف منها التركيب اللغوي ــ الذي يشتمل جملة مفهومية أساسية أو مشتقة ــ لهي أمر مهم. والمركبات اللغوية في الجملة وما ينتج عنها من دلالات مختلفة لمهم كذلك إذ إن معرفة البنية النحوية ومعرفة البنية الدلالية التي تفرزها اللغة العربية لهذه البنية ليُسَهِّلُ عملية التعلُّم والتعليم والتوصيل.

كما يعمل هذا المستوى على معرفة التراكيب اللغوية التي يتألف منها النص لأن هذا الأخير هو عبارة عن وحدة لسانية قائمة بذاتها تتشكل من ضوابط لسانية تؤلف أجزاء هذه الوحدة اللسانية.

---

(١) في علم اللغة لغازي مختار طليمات، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، دار طلاس، دمشق، ص١٩٩.

(٢) النحو والدلالة ــ مدخل لدراسة المعنى النحوي لمحمد حماسة عبد اللطيف، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، القاهرة، مصر، ص ١١٣.

فالتراكيب اللغوية تتلون دلالة الكلمة فيها عندما تحل في موقع نحوي معين في التركيب الإسنادي وعلاقاته الوظيفية كالفاعلية والمفعولية والحالية والنعتية والإضافة والتمييز والظرفية، وما إلى ذلك من الأساليب اللغوية، من ذلك قول أحد الشعراء:

فأومأت إيماءً خفياً لحبتر *** ولله عينا حَبْتَرٍ أيُّما فتى

لقد أمر الشاعر ابن أخته حَبْتَر بنحر ناقة فأوماً إليه بذلك حتى لا يشعر به أحد ففهم حَبْتَر إشارته لذكائه وحدة بصره. فقوله: إيُّما فتى، إنما تدل على المدح والتعجب الذي تدل عليه حبذا[1]. ومثل هذا كثير مما يدل على الفاعلية أو المفعولية أو الإضافة إلى غير ذلك من التراكيب النحوية ذات الوظائف الدلالية المتنوعة.

وإنه لمن الأهمية بمكان أن نبين القيمة العلمية للمعاني النحوية إذ تتجسد هذه الأخيرة في اتحاد أجزاء الكلام وتداخل بعضها مع بعض في بناء محكم، ووضع الجملة في النفس وضعا واحداً لا تحيد عنه إلى غيره[2]، وفي ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني، «وليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها»[3].

إن أهم ما ترتبط به المعاني النحوية ظاهرة الإعراب، إذ تعد من خصائص اللغة العربية الممثلة في الحركات الإعرابية المجسدة للمعاني النحوية. وقد درسها القدماء في مؤلفاتهم حيث أشار أحمد بن فارس إلى ذلك بقوله: «من العلوم الجليلة التي خصت العرب، الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ولولاه، لما مُيِّزَ فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من توكيد»[4]، ويضيف مؤكداً على أهمية الإعراب «ولما أصابت العربية حظاً من التطور، أضحى الإعراب أقوى عناصرها وأبرز خصائصها بل سر جمالها وأمست قوانينه وضوابطه هي العاصمة من الزلل والمعوضة عن السليقة»[5]

فالتراكيب النحوية أساسها الأسماء والأفعال والحروف، تكوِّن لحمتها بترابطها مع بعضها البعض في ائتلاف دقيق بين كلماتها تبرز معانيها النحوية، وهذا ما أكده عبد القاهر الجرجاني بقوله: «هذا وأمر النظم في أنه ليس شيئاً غير توخي معاني النحو بين الكلم، وأنك

(١) يراجع الكتاب لسيبويه، ص: ٢ ـ ١٨٠.

(٢) يراجع المسار الجديد في علم اللغة العام لوليد محمد مراد، الطبعة الأولى ١٩٨٦، مطبعة الكواكب بدمشق، ص ١٤٤.

(٣) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، الطبعة الأولى ١٩٦٩، مكتبة القاهرة، ص ١١٧.

(٤) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٧٧، ص ٧٦.

(٥) م.س، ص ٤٢.

ترتب المعاني في نفسك ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وإنا لو فرضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني لم يُتَصَوَّرْ أن يجب فيها نظم وترتيب»(١)

ومن هنا فإن العلامة الإعرابية في التراكيب النحوية ما هي إلا مميّز نحوي يعد «رمزاً في غاية الإيجار يحول دون اختلاط المعاني ويمنع الالتباس، ويصنف المفردات المضبوطة بالحركة في باب من أبواب النحو»(٢) إن هذا الرمز البسيط المتمثل إن هذا الرمز البسيط المتمثل في العلامة الإعرابية ليحدد وظائف الكلمات في التراكيب اللغوية وذلك وفق ما جاءت عليه أواخرها، وما هذا المميّز النحوي إلا عامل من عوامل عدم الوقوع في الفهم الخاطئ للمعاني المقصودة، إذ به تتحدد الفاعلية والمفعولية والزمانية والمكانية، وبالتالي فهو يمتاز بطبيعة وظيفية تكشف عن معاني الكلمة من خلال ربطها بغيرها في نسق منسجم ومتجانس يُظهر سر جمال اللغة العربية، وسر معانيها، وهذا ما أكده ابن جني بقوله عن الإعراب «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع إحداهما ونصب الآخر، الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا(*) واحداً لاستبهم إحداهما من صاحبه».(٣)

نستخلص من فحوى ما سبق أن الدلالة هي الغاية التي ما بعدها غاية حيث ينتهي عندها أي مستوى من مستويات الدرس اللساني إذ تمكننا من معرفة البنية الدلالية للغة العربية، هذه المعرفة التي تساعد المتعلم على استكناه طبيعة الدلالات والمعاني الكامنة في النصوص لتجلية تمفصلاتها الصوتية و التركيبية وما تحمله من أبعاد دلالية، وما تحقيق ذلك إلا من خلال الكشف عن العلائق الدلالية الموجودة في اللغة العربية التي تؤديها أدوار دلالية آلياتها هي المنفِّذ أو الفاعل، والموضوع أو المفعول، والمستفيد من الموضوع، والمكان والزمان الذي تُؤدَّى فيه هذه الأدوار.

إن العلاقات الدلالية الرابطة بين المستويات اللسانية لهي علاقات كلية شمولية، على الرغم من اختلاف طريقة تقديمها ووضعها في قوالب لغوية مختلفة، وبالتالي فهي علاقات تفاعلية بين المستويات اللسانية.

---

(١) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص ١١٨.

(٢) الألسنية العربية لريمون طحان، ا لطبعة الأولى ١٩٧٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ١٣.

(*) الشرج هو النوع.

(٣) الخصائص لأبي الفتاح عثمان بن جني، تحقيق علي النجار، المكتبة العلمية، ص ١: ٣٥.

المصادر والمراجع:

١ ـ الألسنية العربية، ريمون طحان، ط١: ١٩٧٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢ ـ التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث الطيب البكوشي، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس ١٩٧٣.

٣ ـ تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، أسعد علي، ط١: ١٩٦٨، دار النعمان ـ لبنان.

٤ ـ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، ت: محمد علي النجار، المكتبة العلمية.

٥ ـ دراسات في علم اللغة، كمال بشر، ط٢: ١٩٧١، دار المعارف، مصر.

٦ ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ط١: ١٩٦٩، مكتبة القاهرة.

٧ ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، ت:السيد أحمد صقر، مط: عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٧

٨ ـ علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط١: ١٩٨٢، دار العروبة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٩ ـ في علم اللغة، غازي مختار طليمات، ط٢: ٢٠٠٠، دار طلاس، دمشق.

١٠ ـ كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٥.

١١ ـ الكتاب لسيبويه، ت: عبد السلام محمد هارون، ط٢: ١٩٧٧، مكتبة الخانجي، مصر.

١٢ ـ اللغة، فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، ط: لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٨٥.

١٣ ـ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ط٢: ١٩٧٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤ ـ مثلثات قطرب، تحقيق ودراسة ألسنية، رضا السنوسي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ١٩٧٨.

١٥ ـ المسار الجديد في علم اللغة العام، وليد محمد مراد، ط١: ١٩٨٦، مطبعة الكواكب ـ دمشق.

١٦ ـ المنصف، أبو الفتح عثمان بن جني، ت: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مط: مصطفى للبابي، الحلبي وأولاده، مصر ١٩٥٤.

١٧ ـ النحو والدلالة ـ مدخل لدراسة المعنى النحوي، محمد حماسة عبد اللطيف، ط١: ١٩٨٣ ـ القاهرة.

إسلاميات

مرتكزات التنمية في الفكر الاقتصادي الإسلامي
- رؤية معاصرة بين التراث والحداثة -

أ. د - أكرم محمود الحوراني(*)

المقدمة:

حسب تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٧ م، يزيد عدد سكان العالم الإسلامي على مليار و مئتي مليون إنسان، موزعين في ٢٤ دولة، تتاثر معظمهم في أدنى درجات الترتيب لمؤشرات التنمية المعتمدة، على الرغم من الثروات الطبيعية والموارد البشرية التي تمتلكها الدول الإسلامية، والتي تمكنها ـ فيما لو تم ترشيد استخدامها وتعبئتها لخدمة شعوبها ـ من قلب درجات ترتيبها في مؤشرات التنمية البشرية.

إن ما يشهده العالم المعاصر من تغيرات سياسية واقتصادية وتكنولوجية وثقافية، تتطلب من الدول الإسلامية إعادة النظر بسياساتها الداخلية والإقليمية والدولية، باتجاه تحفيز الكفاءات والمهارات المختلفة وفي المجالات كافة، الدينية والدنيوية. وتمكينها من الإسهام بدورها في المعركة القادمة، وهي معركة الوجود بالنسبة إليها، لأن الهجمة الأمريكية خصوصا والغربية عموما، قد تصاعدت ضد الأمة الإسلامية فكراً وثقافة وسياسة واقتصاداً، وعليها حشد كل الموارد استعداداً للمواجهة، إذا ما رغبت في الاستمرار في البقاء، ونشر رسالتها السماوية، ولتكن أولى خطواتها تكريس المنهج الإسلامي في «التنمية».

(*) أستاذ في جامعة دمشق - كلية الاقتصاد.

في البحث محاولة لتبيان مرتكزات التنمية في الفكر الاقتصادي الإسلامي من خلال رؤية تحليلية ترتكز على التراث وتتواصل مع الحداثة.

أولاً- المتغيرات الدولية والإسلام و- التنمية -:

بعد أحداث ١١ سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية، اشتدت موجة العداء للإسلام والمسلمين بحجة مكافحة الإرهاب، وترافقت تلك الموجة بغياب الإعلام الإسلامي، والتشرذم السياسي والاقتصادي للدول الإسلامية، وضعف آليات التنسيق الإسلامية في مواجهة التحديات التي تتعرض لها، الأمر الذي أسهم بإظهار المسلمين بموقف الدفاع عن النفس وعن الدين، حيث يجب «التفريق بين الإسلام كدين بثوابته المقدسة التي لا يجوز المساس بها، وبين الرؤى والأفكار السياسية للإسلام، والتي هي رؤى بشرية تخطيء وتصيب وقابلة للتغير، وهي التي دفعت لتعدد الرؤى السياسية والاقتصادية للدول الإسلامية»(١) ،التي تزداد اتساعا كل يوم بفعل تحديات الحداثة وسبل مواجهتها والتي تتطلب مزيداً من الاجتهادات في التفسير المعاصر للنص الديني، واستنباط الأحكام التي تتلاءم مع واقع العصر، على أساس تفعيل مواقع الاتفاق، وتحييد مواقع الاختلاف.

و«الإسلام من حيث هو ثقافة حاضرة في حياة الناس العملية والروحية، قلما ترك أمراً ليس له فيه قول صريح أو مضمر، بدءاً من أمور الزواج والطلاق والإرث، مروراً بمسائل البيع والشراء والعقود والعقوبات، وانتهاء بمسألة الحكم والسلطة والقيم الأخلاقية، كما يقدم الإسلام بمصادره الأساسية إجابات جاهزة عن أسئلة حاضرة»(٢).

وهنا تبدأ إشكالية التطوير والتحديث والاجتهاد في التفسير، والتي يبدو أنها تحتاج لمزيد من تنسيق الجهود على الأصعدة كافة، وأهمها الاقتصادية، لما لها من أهمية في حياة المسلمين ومستويات معيشتهم والمرتبطة إلى حد كبير بمدى توافر الموارد ونجاح البرامج وخطط التنمية الاقتصادية المنفذة في دولهم، والتي تتفاوت بمعدلات كبيرة، وعلى الرغم من ذلك، فإن معظم المفكرين يرون أن فشل التجارب التنموية في البلدان المتخلفة اقتصاديا، وضمنها معظم الدول الإسلامية، يعود إلى «قصور وعجز الفكر التنموي الوضعي المستند في جذوره إلى نظريات واستراتيجيات وخطط التنمية المستقاة من الفكر الغربي، البالغ

---

(١) الإسلام في المواجهة، د. محمد أسعد أبو عامود، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٥١، يناير ٢٠٠٣، ص ٨٤

(٢) حقوق الإنسان في الفكر العربي، د. أحمد برقاوي، دراسات في النصوص ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ٢٠٠٢، ص ٦٠٢.

التعميم والذي لا يتناسب مع الطبيعة الخاصة وهياكل الدول المتخلفة»[1]، وخصوصية المجتمعات الإسلامية.

ومع ذلك فإن بعض الدول المتخلفة، ومنها بعض الدول الإسلامية، استطاعت كسر حلقة التخلف، مثل تجارب النمو الآسيوية «عبر التركيز الشديد على العملية التعليمية والبحث العلمي، وتنمية المهارات التكنولوجية الجماعية، مع الاستفادة من الخبرات والاستثمارات الأجنبية، التي جذبتها الظروف المؤتية لمناخ الاستثمار، وأهمها كفاءة نظام التمويل والعمالة الرخيصة»[2] .

ثانيا ـ قصور نظريات التنمية الوضعية وبرامجها ؟

إن ما جرى في البلدان المتخلفة ومنها،الإسلامية، خلال نصف القرن الماضي، يؤكد أنه ليس تنمية ولا نموا اقتصادياً بل «مجرد تغييرات اقتصادية متأرجحة، لم يتحدد اتجاهها بعد، ولم تتوافر لها بعد القاعدة الإنتاجية القادرة على استمرارها، وذلك بدليل أنه لو طبقنا مؤشرات تحسن الحياة ومؤشرات التبعية ومؤشرات التغييرات الهيكلية، ومؤشرات الدخل الحقيقي»[3]، لاستنتجنا فشل معظم التجارب في البلدان المتخلفة اقتصادياً، والتي أخذت تعلو منها أصوات التيارات الثقافية والسياسية والفكرية الداعية إلى الأصالة والخصوصية والحفاظ على البنى الاجتماعية، في مواجهة ثقافة وإيديولوجيات البلدان المصنعة وتقنيتها، وهنا تكمن «مسؤولية النخب المفكرة في تحمل مسؤولية هذا العجز الفكري في المجال الاقتصادي والاجتماعي وبخاصة في مجال التنمية» [4]، وبعد أن تأكدت هذه النخب، مع قياداتها السياسية، من أن الفكر التنموي التقليدي فيها، والذي ولد بعد الحرب العالمية الثانية يسعى «لتقليد مسار التنمية في الدول المتقدمة دون مراعاة للعلاقة المتبادلة بين السياسة والاقتصاد والثقافة والإدارة والمجتمع، والذي استند إلى نظريات مراحل النمو لـ (Russo) والحلقة المفرغة لـ (narks,Lowenstein) والتي تضع مراحل حتمية لانتقال المجتمع من التخلف إلى التقدم عبر توفير مستلزمات النمو لزيادة الإنتاج والتي سرعان ما ابتلعتها الزيادة

---

(١) الأزمة الراهنة في الفكر التنموي، د. رمزي زكي، المؤتمر العلمي السنوي للاقتصاديين المصريين، القاهرة ١٩٩٧، ص ٢٢ – ٢٣ .

(٢) النمور الصغيرة الزاحفة، سليمان مظهر، الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨ ص ٢٠ .

(3) THE conditional the world poor, MORISE ،the physical quality of life index new York. Pergamum press 1997 .p 34

(٤) التنمية المفقودة، د. جورج قرم، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٨٥ ص ٩

السكانية، فكانت المطالبة بكسر حلقة التخلف باستيراد رأس المال والتكنولوجيا والحد من الزيادات السكانية»(١) .

وبعد نصف قرن يؤكد (Buchanan ـ p) في كتابه المهم «موت الغرب» الصادر حديثاً في الولايات المتحدة أن «الحروب والإجرام والإيديولوجيات والمفاهيم المجتمعية الشاذة، هي السبب وراء الجوع والبؤس الذي ينتشر في أنحاء كثيرة من العالم، وليست زيادة عدد السكان بطبيعة الحال»(٢).

كما وجه (Myrdal Gunnar) «تهمة الانحياز لنسف القيم الغربية للاقتصاديين الغربيين في عرضهم لمشكلات التنمية والفقر في العالم الثالث، وأن فشل جهود التنمية يعود إلى عوامل مؤسساتية وثقافية بالدرجة الأولى، أن أنموذجات التنمية يجب أن تنبع من تراث هذه البلدان وثقافتها وقيمها»(٣) .

لكن هذه الأفكار لم تلق ظروفاً موضوعيةً لتجربتها في ظل تنامي القوى الخارجية المسيطرة على الأسواق، حيث دفعت الاقتصاديين المناهضين للفكر الغربي أمثال: max

fiber .rod an .Immanuel .Hagen .breebchو سمير وغيرهم لإيجاد علاقة جدلية بين المتغيرات الخارجية والداخلية المسببة للتخلف الاقتصادي، التي تقوم على علاقات التبعية وتصارع القوى الاجتماعية، التي تكرس واقع التخلف والتي بحثت عن مخرج مناسب دون جدوى عبر تطبيق أنموذجات تنموية منفردة مثل أنموذج تصدير السلع الأولية أو أنموذج إحلال الواردات أو أنموذج الإنتاج الموجه للتصدير أو أنموذج الاندماج الكامل بالاقتصاد الرأسمالي العالمي فضلا عن مشروعات التحديث الإصلاحي التنموي المنفرد.

ويمكن تلخيص آراءهم بأنهم أرجعوا التخلف إلى «تداخل الأسباب الاجتماعية والثقافية المحلية مع الظروف الخارجية وأهمها التبعية والتبادل اللامتكافئ والتقسيم الدولي التقليدي للعمل، وأن التنمية لابد من أن تنطلق من الذات عبر حشد الموارد اللازمة لكسر طوق التخلف والانطلاق عبر تفاعل القوى المجتمعية في إطار من التناسق الداخلي والخارجي على كافة الأصعدة»(٤).

---

(١) النظرية الغربية والتنمية العربية، د. نادية رمسيس، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٤، ١٩٩٤ ص ٣٥.

(2) the death of the west ‹Patrick .Buchanan. Newberys 2001 – p.h.b – p.172

(3) Asian drama. Gunnar Myrdal Inquiry into the poverty of nations. New York pantheon 1969. p.67

(٤) التنمية الاقتصادية، د. عدنان سليمان، د. عصام خوري، دراسة في التخلف والتنمية، منشورات جامعة دمـشق ١٩٩٥ ص ٧٤.

وقد أدى «الاهتمام المبالغ فيه بالتصنيع باعتباره محور عملية التنمية وأساس التغير الهيكلي، وبشكل لا يتناسب مع موارد وواقع المجتمعات المتخلفة، وبخاصة الاعتماد على أساليب تكنولوجية مستوردة، ساهمت بتعميق حالة التبعية الاقتصادية، والتي كان من أهم نتائجها ظهور مشكلة الديون الخارجية، وإهمال القطاع الزراعي وتخلفه وظهور أزمة الغذاء، والتي فاقمت من جديد مشكلة الديون، وبالتالي ازدياد عجز الموازنة واللجوء إلى التمويل بالعجز، مع آثاره التضخمية»[١].

وبعد هذا الاستعراض السريع لنظريات التنمية وبرامجها واستراتيجياتها غير الملائمة للبلدان المتخلفة، ومنها معظم البلدان الإسلامية، وبإضافة آثار المتغيرات الدولية السياسية والاقتصادية المعاصرة نصل إلى التحديات التي تفرضها (الحداثة) على البلدان الإسلامية وخاصة في المجال الاقتصادي.

ثالثاً ـ التحديات التي تفرضها (الحداثة) على نظريات التنمية وبرامجها ومفاهيمها:

(الحداثة): هي مجموعة التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي شهدها العالم في السنوات الأخيرة، عبر مجموعة من المظاهر، تبدأ بالأحادية القطبية السياسية،المتمثلة بالسيطرة المطلقة للولايات المتحدة الأمريكية على الصعيد السياسي والعسكري الدولي، مروراً بظاهرة انفتاح الأسواق وزوال الحدود الجغرافية أمام تدفق السلع والخدمات والثقافات، وصولاً إلى تمازج العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات وتداخلها، بعد أن أصبح العالم قرية صغيرة.

«والحداثة قد تكون محمودة، تفتح العالم وتوسع الآفاق، وتحقق مصلحة حيوية وتعبر عن الجدارة الإنسانية، وقد تكون خبيثة تحمل مشروعاً سياسياً، وعسكرياً، واقتصادياً، وثقافياً، واستعمارياً، يهدف لتجديد أشكال نهب واستغلال ثروات الشعوب بقوة الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها وقوة السلطات المالية الدولية»[٢].

وفي إطار «التوزيع الراهن للقوى في النظام الدولي، يتبين مدى تأثر العالم الإسلامي، بالتحولات الدولية، كونه يمثل مراكز جغرافية هامة دولياً، يحتوي على مخزون هائل من النفط والقوى البشرية، إضافة إلى العقيدة والأفكار التي لا تلقى ترحيباً من البعض وتشكل خطراً إيديولوجياً على الآخر»[٣].

---

(١) تقييم تجارب للتنمية في العالم الثالث، د. منى مصطفى البرادعي، مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، العدد ٣٦، نيسان ١٩٩١ ص ١٩٨.

(٢) عولمة الرعب، د. يوسف الأشقر، دار المنهل، بيروت ٢٠٠١ ص ٢٢ .

(٣) التحولات من النظام الدولي وأبعادها، غسان سلامة، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٨٢، فبراير ٢٠٠٣ ص ١٧ .

وانطلاقاً من ذلك يعتقد عدد كبير من المفكرين والباحثين المسلمين اليوم «بضرورة الربط المنهجي بين الاجتهاد النصي وحركة الفكر الإسلامي المعاصر، القادر على إبداع البدائل للأنظمة السائدة الوافدة، والتي اجتثت من فوق أرضها، لتزرع في أرض الأمة الإسلامية عنوة وقسوة»[١].

وهذا يتطلب التغاضي عن الخلافات المذهبية في التفسير والاجتهاد، وتدعيم الأفكار المتفق عليها، التي تسهم في تدعيم جهود الأمة وحشد جهودها، لتمكينها من مواجهة التحديات الشرسة التي تواجهها، وبخاصة بعد تعاظم قدرة «الشركات والمصارف الأمريكية واليابانية والأوروبية، على التحكم عملياً داخل بلادها وخارجها، وما السلطات التنفيذية في هذه الدول، سوى أداة تنفيذ لمصالح هذه الشركات والمصارف الكبرى»[٢].

وبذلك تشتد دائرة الضغط على البلدان الإسلامية، وخاصة في جهودها التنموية، التي أصبحت أكثر تعقيداً في إطار حركة الحداثة، والدور المتزايد للعلاقات الاقتصادية الدولية، في عملية التنمية، التي أجمع الفقهاء والمفكرون، على اختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم، على أهمية العامل الإنساني والاجتماعي فيها، والذي تم تجاهله إلى حد بعيد في البرامج والنظريات التنموية التقليدية، التي كان آخرها إقرار خبراء البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في سبتمبر عام ٢٠٠٠ «إستراتيجية مساعدة الدول الفقيرة عبر دعم برامج مكافحة الفقر، وتحقيق العدالة الاجتماعية في عملية التنمية، وضرورة إشراك الشعوب في وضع خطط التنمية، وأهمية التعاون الدولي لتحقيق استقرار النظام المالي والأسعار والنمو الاقتصادي»[٣]، وهذا الإقرار ينسجم إلى حد بعيد مع مرتكزات (التنمية) في الفكر الاقتصادي الإسلامي الذي جوهره الإنسان، وغايته الإنسان، وهدفه تحقيق العدالة الاجتماعية والنمو والرفاه للجميع.

رابعاً ـ مرتكزات (التنمية) في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر :

أكد عدد من المفكرين الغربيين ومنهم (germy ،Spiro) أن «تطبيق النموذج الغربي في التنمية لا يمكن تكراره في باقي العالم، لأنه يقتضي فرض اقتصاد السوق، الذي يجرد الناس من طرائق حياتهم التقليدية، ويفرض العنف الاقتصادي والتنموي: البطالة ،والطرد من

---

(١) الإقلاع الحضاري وتأكيد الذات، إبراهيم نويري، مجلة الحرس الوطني، مارس ٢٠٠٣، العدد ٢٤٩ ص ٨٢ .

(٢) رجال المال والمصارف يحكمون العالم، ترجمة أحمد عبد الكريم، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٢ ص ١٦٢ .

(٣) العولمة والتنمية الاقتصادية، د. وداد كيكسو، نشأتها، تأثيرها، تطورها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٢ ص ١٤٢ .

الوظائف، والركود، والمخدرات، والجرائم، إضافة إلى النظر إلى الفقراء باعتبارهم، عائقاً أمام التنمية»[1].

كما أجمع عدد من الاقتصاديين المحدثين المعاصرين على أن مفهوم التنمية يتلخص بكونها «عملية مجتمعية واعية موجهة لإيجاد تحولات هيكلية لبناء قاعدة إنتاجية قادرة على التطور الذاتي وتحقيق زيادة مستمرة في إنتاجية الفرد والمجتمع»[2]، بحيث تنعكس على أفراد المجتمع كافة برفع المستوى المعاشي، وإشباع درجات متزايدة من الحاجات الإنسانية.

ولتحقيق هذه الطموحات والأهداف التنموية «تتعالى بعض الدعوات والكتابات المعاصرة إلى أن الإسلام هو الحل» في حين ينصرف الآخرون إلى البحث في التحديات الراهنة التي يواجهها الإسلام من طبيعة سياسية واقتصادية وإيديولوجية[3]، وفي هذا الإطار، ودون الدخول في جدلية العلاقة بين النص الديني الإسلامي، وخصائص العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية في آن معاً، سنطرح بعض مرتكزات التنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي المعاصر، المشتقة من القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات العلماء السابقين والمعاصرين.

وقد عرف عدد من الكتاب المسلمين (التنمية) «فقيل إنها طلب عمارة الأرض، وأنها تعني (الحياة الطيبة) وأنها نقل للمجتمع من الوضع الذي لا يرضاه الله إلى الوضع الذي يرضاه، وأنها القيام بالنشاط الإنتاجي في مناخ إسلامي يتوافر فيه الإيمان والتقوى، وأنها خلق المناخ المناسب لسيادة القيم الإسلامية في مجتمع يتمتع بالرغد المادي، وأنها تحقيق الكفاية لأفراد المجتمع، أو أنها تحقيق التوازن البيئي وحسن المستوى الحضاري للحياة»[4].

ويلاحظ المتتبع لتطور الخطاب الاقتصادي الإسلامي أنه قد نما «في حقل اجتماعي تاريخي مثقل بالأسباب الموضوعية الموجبة، قاعدة مبتورة لتنمية وطنية سريعة وحديثة ومستوردة، أزمة اجتماعية متفاقمة، أنظمة سياسية راكدة، إيديولوجيات غربية، بطالة كبيرة، فراغ ثقافي»[5].

وهذا النمو للخطاب الاقتصادي الإسلامي جاء محصلة لنمو الحركة الفكرية والثقافية والسياسية الإسلامية المعاصرة، التي أقرت أن «تدخل الدين في شؤون الدولة، يعتبر تجسيداً

---

(1) Victims of development resistance and alternative. Jeremy e – book London. ph 1999 – p.117

(٢) التنمية كعملية حضارية، د. علي خليفة الكوري، مجلة المستقبل العربي، العدد ٤٤٩، ١٩٩٣ ص ٧.

(٣) الإسلام والعصر، د. محمد سعيد رمضان البوطي، د. طيب تيزيني، تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨ ص ١٤٨ .

(٤) دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، د. عبد الرحمن يسرى، الدار الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠١ ص ١٢٥ .

(٥) الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم، د. غسان محمود إبراهيم، دار الفكر، سورية ٢٠٠٠ ص ٦٧ .

لمفاهيم الديمقراطية، والفقهاء المسلمين لم يدَّعوا لأنفسهم سلطة دينية خاصة، وكانوا يعبّرون عن رأيهم في شؤون الدولة والمجتمع بوصفهم مواطنين، من الأئمة: أبو حنيفة، وابن حنبل، ومالك، والشافعي، إلى الفقهاء والمفكرين المعاصرين»[1]، والذين بذلوا جهداً كبيراً في قراءة النص الديني وتفسيره، بما يتوافق مع تطور الحياة بأشكالها المختلفة، على الرغم من الاختلاف المتعدد في رؤيتهم المذهبية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن مجمل هذه الأفكار والآراء يمكن تلمس بعض مرتكزات التنمية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي الإسلامي، والتي نعتقد أنها تشكل قوا سم مشتركة، بين مختلف الاجتهادات الفكرية الإسلامية، سواء في إطار معارضتها أم موافقتها للفكر الاقتصادي الوضعي .

٣ـ ١ الاستخلاف (الاستخدام الأمثل للموارد الاقتصادية) :

يعني الاستخلاف أن الله سبحانه وتعالى قد عهد للإنسان بعمارة الأرض وتنميتها، وبذل الجهد المتنوع للحصول على المنافع المادية والروحية، وحتى يتحقق ذلك الهدف لابد من وجود إطار تنظيمي، وقانوني، و تشريعي ملائم مستمد من النص الديني، الذي هو دستور حياة، ينظم طرائق استخدام الموارد الاقتصادية المتاحة لدى الدولة أو الأمة وهي (الموارد الطبيعية، والبشرية، ورأس المال، والمعرفة، والمنظمون المغامرون).

وتتعدد أهداف استخدام هذه الموارد وأشكالها بتعدد الجهات المالكة لها، وهي (الملكية الحكومية، والملكية العامة الجماعية، والملكية الفردية).

وحتى يتمكن الإنسان من تحقيق هذا (الاستخلاف) يجب أن ينظم الشارع الملكية التي تشكل «أهم مشاكل المجتمع المعاصر، فالرأسمالية أطلقتها على الغارب، دون قيد فانتهت إلى نوع من الملكية الاحتكارية المستغلة التي تظلم العامل وتبخسه حقه، وتظلم المستهلك وترفع عليه السعر، وتظلم المجتمع فتقلل الإنتاج، وكانت مصادرتها في المجتمع الاشتراكي من أسباب انهياره الأخير، لأنها تتنافى مع الدوافع الفطرية»[2].

ولقد حمى الإسلام الملكية (بشتى أنواعها) وحرم الاعتداء عليها، وقد استخدم تحريك غريزة الملكية لعمارة الأرض وتحقيق التنمية الاقتصادية، فيقول (صلى الله عليه وسلم): «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» (رواه أحمد)، ومع ذلك فإن الإسلام قيدها بلا ظلم ولا استغلال ولا احتكار.

---

(١) الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، د. عبد الرزاق عيد، د. يحي عبد الجبار، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ ص ٣٢٩ .

(٢) فقه الاقتصاد الإسلامي، يوسف محمد، دار القلم، الكويت، ١٩٩٨ ص ٣١٨

وفي عصر الحداثة والانفتاح وتداخل الأسواق، وازدياد المنافسات الدولية يجب تطوير آليات ووسائل الإنتاج، وتحسين جودة المنتج من السلع والخدمات، ولعل أهم عناصر الإنتاج الحالية هي المعرفة التقنية، ودرجة تأهيل الموارد البشرية، الأمر الذي يوجب الاهتمام بالتعليم والتدريب والتأهيل واستنباط التقنية الملائمة التي يجب أن تكون «لا شرقية ولا غربية، بل تتلاءم مع واقع المجتمعات الإسلامية وظروفها واحتياجاتها، إذ ما يصلح لمجتمع معين، لا يصلح لمجتمع آخر يختلف عنه في ظروفه وبيئته وحضارته، وهي التي تتوجه لتلبية الحاجات الأساسية للسكان، مستخدمة الموارد المتوفرة باستغلال أمثل وبما يتلاءم مع البيئة»[(١)]، وهذه دعوة لتفعيل البحث العلمي التقني، حتى تأخذ الأمة الإسلامية دورها اللائق بين الأمم، عبر تسخيرها للموارد الاقتصادية المختلفة التي أنعم الله عليها بها وتحديد أوجه استخدامها، لتحقيق مصلحة المجتمع والفرد في آن معا، وفي عملية توازنية، يصعب إيجادها في الأنظمة الاقتصادية الوضعية، ومثال ذلك الدور المهم لرأس المال في العملية التنموية حيث «منح الإسلام رأس المال حق الربح دون الفائدة وينظر إليه كونه عملا مخزونا، ومتراكما، ومجسدا، وجامدا غير حي، ويجب ألا يمكن من النفوذ والسيطرة كي لا يخل أرباب المال بالتوازن الاجتماعي، ويطغون، ويتحكمون بأجور العمال، التي يجب أن تنسجم مع الناتج، لتجديد طاقة العمال على الإنتاج والخدمة»[(٢)] .

وإذا ما تم تسخير الموارد الاقتصادية الإسلامية المتوافرة في كل دولة إسلامية، لصالح عملية التنمية الإسلامية الجماعية، فإن النتائج لابد أن تكون بناءة.

٣ـ ٢ تحديد سلم الأولويات (الإنتاج والتوزيع) :

«لم تعط نظريات التنمية التي وضعت للعالم الثالث الاعتبار الكامل للأبعاد المختلفة لعملية التنمية، بل ركزت على البعد الاقتصادي، وأهملت البعد الاجتماعي والذي اتجهت إليه الأنظار بعد فترة من الجهود التنموية المتعثرة، وبعد دراسة أسباب إخفاق برامج وخطط ومشاريع التنمية الوضعية»[(٣)].

كما أن التفسير الخاطئ للمشكلة السكانية بأنها نتاج التخلف وليست سببه، قاد إلى إهمال إشباع الحاجات الأساسية للناس، وضعف الاهتمام بالموارد البشرية، وبخاصة الاستثمار في التعليم والتأهيل والتدريب والمعرفة، والتي تعتبر اليوم أهم عناصر الإنتاج «مما قاد إلى

(١) التنمية الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، عبد الحق الشكيري، دار العلم، ١٩٩٤ ص ١٣٨ .

(٢) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، د. رفيق يونس المصري، دار المكتبي، دمشق ٢٠٠١ ص ٤٥ .

(٣) مأزق التنمية، أحمد بركات، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨ ص ٣٨ .

استمرار ضغط المشكلة السكانية على الموارد، حيث كانت النتيجة استمرار الفقر وتدهور مستويات المعيشة والظروف البيئية، وأخيراً تفاقم مشكلة الغذاء»(١).

وللخروج من فشل التجارب التنموية يجب على المشرع تحديد سلم الأولويات في تخصيص الموارد الاقتصادية المتوافرة على جانبي عمليتي الإنتاج والتوزيع، لأن غاية كل إنتاج هي الاستهلاك.

وهنا تبدأ عملية تخطيط توزيع الموارد على أولويات الإنتاج، التي يجب أن تراعي:

(تأمين حاجات الأمن، والغذاء، والمأوى للمجتمع، وكذلك تأمين الخدمات الأساسية له مثل: خدمات المرافق والبنى التحتية، والخدمات الحكومية التنظيمية، والخدمات الطبية، والرعاية الاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والروحية).

وعلى جانب التوزيع يجب على المشرع مراعاة كل شرائح وتخصصات وكفاءات وظروف أفراد المجتمع وفئاتهم، بحيث يحصل كل منهم على نصيب عادل من عوائد عمليات الإنتاج ،على أن يكون حده الأدنى تأمين حد الكفاف والعيش الكريم، وحده الأقصى مقدار إسهامه في هذا الإنتاج.

٣-٣ العدالة والتكافل الاجتماعي (توزيع الدخل القومي) :

يهدف المشرع الإسلامي إلى توزيع الدخل القومي، بما يحقق العدالة والتكافل الاجتماعي، وإلى إبراز أهمية الإنسان في العملية التنموية، لأنه الغاية وهو المنطلق، وقد أكد هذه الحقيقة عدد من المستشرقين والباحثين في شؤون الفكر والفقه الإسلامي ومنهم Alston,Steiner اللذان أكدا أن «الإسلام كان سباقاً إلى الاهتمام بالإنسان وحقوقه وحماية كرامته ومكانته، حيث أن البشر متساوون في القيمة والكرامة دون تمييز النوع أو الدين أو العرق، ولا يعد الإسلام مجرد منهج للحياة مبني على هذه الحقوق، إنما نظرة كلية لأوجه الحياة، ابتداءً من الفقه والأخلاق، وانتهاءً بالمعاملات بين البشر والعلاقات الدولية»(٢).

كما يؤكد معظم المفكرين والباحثين الإسلاميين الدور الفاعل والمهم للعدالة الإنسانية في تحقيق أهداف التنمية وغاياتها، لأن «الإنسان المتمتع بالعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص والمتنعم بحد الكفاية من المسكن والمطعم والملبس والمتنصل من قيود أغلال التبعية،

---

(1) World bank. Sustainable growth with equity .2001.o.p.cit.p.22

(2) Steiner ,hag and Alston ,p. international human rights in context: low ,politics, morals, oxford university press .p.3961

والمتطلع إلى التجديد والابتكار، هو العنصر الأساسي والفعال في تخطي عثرات التخلف وتسريع عملية التنمية بكل أشكالها وأبعادها»[١].

وتتحقق عملياً العدالة والتكافل الاجتماعي في المجتمع المسلم، بعد حصول كل مساهم على نصيبه من الدخل القومي، الذي يؤمن الحد الأدنى اللازم لتكاليف المعيشة، وحفظ الكرامة، والحصول على الخدمات الاجتماعية الضرورية، وهنا تأتي أهمية فريضة الزكاة في إعادة توزيع الدخل القومي لصالح أفراد المجتمع كافة، وبذلك تكون «تشريعات فريضة الزكاة في الإسلام، قد حققت نشر العدالة الاجتماعية وجسدت التكافل الاجتماعي، لأفراد الإنسانية كافة، سواء كان منهم المسلم أو غير المسلم»[٢].

وبذلك تتضح أهمية الزكاة في «إعادة توزيع الدخل بالنسبة لمن تصرف له، فهي تغطي كل أهداف التضامن والتكافل الاجتماعي، فضلاً عن أنها تؤمن دخلاً مناسباً للمحتاج يسمح له بمواصلة النشاط الاقتصادي، وإتاحة مستوى معاشي متفاوت في درجاته ولكنه ليس متناقضا كلياً في المستوى، كما هو واقع الحال في المجتمع الرأسمالي»[٣].

يتضح مما سبق أن المشرع الإسلامي يستطيع تحقيق العدالة والتكافل الاجتماعي عبر إسهام كل من الدولة مالكة المال العام، والزكاة المفروضة على الملكيات الخاصة، وبالطبع فإن تحقيق الهدف يستلزم حسن اختيار أوجه الإنفاق، وسلامته ورقابته.

٣ ـ ٤ دور الدولة (حماية، رقابة، توجيه، رعاية، دعم) :

على الرغم من تعالي الدعوات بين المفكرين الاقتصاديين والسياسيين الغربيين إلى الحد من دور الدولة في النشاط الاقتصادي، انسجاماً مع مظاهر العولمة وأشكالها وتجلياتها، لكن الحقيقة هي أنه (لا تنمية من دون الدولة) والتاريخ الاقتصادي للدول المتقدمة الصناعية كافة يؤكد ذلك، فبعد أن استخدموا أدوات الدولة في النشاط الاقتصادي، وحققوا تنميتهم، يطالبون الآن الدول المتخلفة بالحد من دور الدولة، وهي دعوة مكشوفة منذ القدم في الفكر الإسلامي، حيث يرى باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا) «أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين قام بعملية ملء الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كل زمان ومكان فقط، معبراً عن صيغ تشريعية ثابتة، وإنما ملأه بوصفه ولي الأمر المكلف من قبل الشريعة

---

(١) التنمية في الإسلام، مفاهيم، مناهج وتطبيقات، د. إبراهيم العسل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦ ص ٢٤٣.

(٢) تلاقي الإسلام والتأمين في الأهداف، محمد عادل بركش، دار الزهراء، دمشق ١٩٩٦ ص ٩ .

(٣) سياسة الإنفاق العام في الإسلام، د. عوف الكفراوي، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٩ ص ٣٨٥ .

بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف»[1]، ولقد حدد الإسلام المبادئ العامة الدستورية «مبادئ الشورى والعدالة والمساواة والحرية والتعاون ومسؤولية رئيس الدولة، وغيرها من الأحكام العامة، وهي خالدة خلود الشريعة ذاتها»[2].

وهذه المبادئ تؤكد دور الدولة في قيادة العملية التنموية، وتحقيق الأمن والرعاية والتكافل الاجتماعي لأفراد المجتمع كافة لأنه «كثيراً مالا يتمكن بعض الأفراد من إشباع حاجاتهم عن طريق الملكية الخاصة، فيمنى هؤلاء بالحرمان، ويختل التوازن العام، وهنا يضع الإسلام ملكية الدولة بتصرف ولي الأمر لحفظ التوازن العام»[3]، وذلك عبر الإنفاق العام الحكومي الذي يمكن الدولة من القيام بمهمتها الأساسية التنموية وهي تحفيز العمل الإنتاجي «الذي يؤدي إلى تراكم الثروات في المجتمع، نتيجة لعمل منتج وإدارة علمية، ونتيجة توزع قوى الإنتاج توزيعاً متكافئاً بين مختلف أنماطه الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية، وتقوم الدولة بدور أداة الضبط والتوازن بين هذه القوى، بحيث لا تسمح بالخلل الاقتصادي بين الأنماط المختلفة»[4].

وهنا تظهر أهمية الإدارات الحكومية المختلفة، في تجسيد دور الدولة وخاصة في مكافحة الاستغلال، وهدر الإمكانات، وتبديد الطاقات والحض على التقوى والعمل والإنتاج والإنفاق والزكاة والصدقات، بهدف تحقيق العدالة والتكافل والتعاون، وبذلك يستقيم المجتمع والفرد معاً وتتحقق غاية الدولة .

٣ـ ٥ البرمجة التخطيطية الإسلامية (التكامل والتوازن القطاعي) :

في إطار نظام الأولويات وفي حدود الموارد الاقتصادية المتوافرة، يجب أن يكون القيام بالعملية التنموية، على أساس من التكامل والتوازن القطاعي «مؤسساتياً بين القطاع الحكومي والقطاع الخاص، وإنتاجياً بين القطاعات السلعية والقطاعات الخدمية، وسلعياً بين الزراعة والصناعة، وصناعياً بين الصناعات الثقيلة والاستهلاكية الخفيفة، وإقليميا بين المناطق

---

(١) اقتصادنا، محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعاون ١٤٠١ هـ ص ٤١٩ .

(٢) الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في العصر الحديث، د. عبد المنعم بركة، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٩ ص ٣٣٩ .

(٣) اقتصادنا، محمد باقر الصدر، مرجع سابق ص ٣٩٣ .

(٤) الدولة والمجتمع، د. محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٠ ص ١٨٢

الريفية والمناطق الحضرية، ودولياً بين منتجات إحلال الواردات ومنتجات تنمية الصادرات»[١].

وحتى تتحقق هذه التوازنات لابد من وضع برامج تخطيطية تأشيرية مترابطة ومتناسقة من حيث انسجامها مع الأهداف التنموية المجتمعية ومع الوسائل والأدوات والموارد الاقتصادية المتاحة من جهة، ومع المتغيرات الاقتصادية الدولية من جهة ثانية، والتي تؤثر بصورة مباشرة في الإنتاج والأسواق سواء من حيث الأسعار أم من حيث توريد التقنيات أو احتكارها، وإذا ما تحقق هذا التوازن فإنه بالإمكان الإقلاع بعملية التنمية المستدامة التي عرفها «مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية في(ريو دي جانيرو) عام ١٩٩٢، بأنها ضرورة إنجاز الحق في التنمية وأن تمثل الحماية البيئية جزءاً لا يتجزأ من عملية التنمية»[٢].

وهذا دليل جديد على أن الحق بمفهومه المجرد يعني العدالة والتكافل الاجتماعي والاهتمام بإنسانية الإنسان هو جوهر عملية التنمية، وهو ما يتمثله الفكر الإسلامي.

وبالطبع، فإن دور الدولة وقوة القانون ضروريان لتحقيق هذا التكامل والتوازن القطاعي لأنه من دون قوة القانون لا يمكن توزيع الموارد والاستخدامات وتحقيق توازناتها القطاعية، بما يخدم تحقيق هدف التنمية المتوازنة المستدامة.

٣ـ ٦ مفهوم الاستثمار الإسلامي وأشكاله (الاستثمار الفردي والجماعي):

يقوم الاستثمار الإسلامي على أساس كفاءة الأداء وعدالة التوزيع، وذلك عبر مجموعة من المشاركات في الأصول المتنوعة المملوكة للأفراد أو الجماعات

أو للمجتمع (الدولة)، على أن تقوم كل هذه المشاركات، بقبول (احتمالات المخاطرة) والمشاركة في الربح والخسارة، وهذا هو الأساس في عملية الاستثمار الإسلامي.

وبما أن الإسلام، فكراً وروحاً، يقوم على تشجيع العمل وتحريك رأس المال وتنميته، فإن القنوات الادخارية المتعددة هي الطريق لجمع مدخرات أفراد المجتمع البسيطة، والتي لا تكفي كل منها لإقامة نشاط اقتصادي محدد، وعبر جمع المدخرات يمكن تمويل الأنشطة الاقتصادية المختلفة، وهذا هو(الاستثمار الجماعي)، ومع ذلك فإن عملية التنمية تتطلب استخدام جميع الموارد الممكنة، عبر الاستثمار المتجدد بأشكاله وصيغه وأنواع ملكيته سواء التقليدية منها أم الحديثة، وكما هو معروف، فإن من أقدم أشكال الاستثمار الإسلامي «الوقف

(١) الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، د. عبد الحميد الغزالي، البنك الإسلامي للتنمية، جدة ١٩٩٤ ص ٥٢.

(2) Douglas musket -principles of sustainable development international house for cultural investment. Sea. Egypt. Sin .2000 – p.17

الإسلامي، الذي هو عملية تنموية تضمن بناء الثروة من خلال عملية استثمار حاضرة، تقوم على التضحية الآنية بفرصة استهلاكية، مقابل تعظيم الثروة في المستقبل»[1]، وفي معظم الدول الإسلامية يقوم الوقف الإسلامي بتقديم الخدمات لأفراد المجتمع، وفي تحصيل عوائد تنعكس عليه بالخير والفائدة. وهو أحد أشكال الاستثمار الإسلامي، التي تتضمن ما يلي:

١ــ الاستثمار الحكومي للمال العام وتنميته.

٢ــ الاستثمار الجماعي للمرافق والموارد المتنوعة.

٣ــ الاستثمار الفردي الخاص.

وإذا ما تم تنفيذ الاستثمارات المتنوعة بعد دراسات دقيقة لجدواها الاقتصادية، على أساس الصدق وترشيد استهلاك الموارد، وحسن اختيار استخدام التكنولوجيا الملائمة، بعيدا عن الفساد والاستغلال، فإن عوائد الاستثمار ستكون مجزية، وتحقق العائد المتوقع لها لجميع أطراف العملية الاستثمارية، وذلك بدليل أن معظم العقود والمشاريع الفاشلة، يكون سببها الفساد والمصالح الخاصة لأطراف العملية الاستثمارية، وبالتالي فإن كفاءة الأداء، وعدالة التوزيع هي أسس الاستثمار الإسلامي الذي يقوم على ركيزتين: الفرد والجماعة، وبمؤازرة من الدولة ودعمها، التي لا يمكن أن يستقيم أو يتوازن النشاط الاقتصادي من دونها.

٣ـ٧ تشجيع الإنفاق في الفكر الاقتصادي الإسلامي (الدورة الاقتصادية) :

يتميز الدين الإسلامي من غيره من الأديان السماوية بأنه يحث على الإنفاق والتمتع بالطيبات التي رزقها الله للبشر، وفي ذلك قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم﴾البقرة /١٩٥، وفي القرآن الكريم نحو خمس وسبعون آية تحث على الإنفاق ،الذي يقوم على الإنتاج، فمن دون الإنتاج لا يوجد دخل ولا إنفاق، ومن دون إنفاق لا يوجد سوق، وبالتالي لا يتولد إنتاج، ومن ثم لا تقوم أصلاً الدورة الاقتصادية.

وهنا تكمن أهمية حث الإسلام الأفراد على الإنتاج، والكسب ثم على الإنفاق، لدفع عجلة إعمار الأرض وتنميتها حيث تعد «سياسة الإنفاق العام في الإسلام جزءا من النظام السياسي والاجتماعي المتكامل الذي يميز الإسلام بأنظمته عن كافة الأنظمة الوضعية، حيث يقوم بتحديد الأولويات واختيار النفقات الأكثر إنتاجية في إطار الموارد المتاحة، والتي تساعد على تحقيق الاستقرار الاقتصادي والنمو»[2].

٣ـ٨ وظيفة النقود والمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية ودورها:

يعد دور النقود والمصارف في العملية التنموية، من أكثر القضايا الشائكة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، حيث تتعدد الآراء وتختلف حول ماهية النقود ودور عمل المؤسسات والمصارف المالية

(١) الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته، د. منذر قحف، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٠ ص ٦٧ .

(٢) سياسة الإنفاق العام في الإسلام، مرجع سابق ص ٥٠ .

الإسلامية وآلياتها، وهل هي فعلاً ذات خصوصية تعاملية على أرض الواقع تؤيدها التجارب العملية، في إطار انتشار المؤسسات المالية والمصرفية الدولية وتشابك العلاقات المالية والنقدية والاستثمارية الدولية وتعقدها؟

على العموم «عرفت البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية تطوراً معاصراً، فرضه النسق العام للتنمية الاقتصادية، الذي ترافق مع تطور الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديث، الذي ينطلق من تحريم الإسلام للربا،عبر إلغاء نظام الفوائد، وإحلال مبدأ المشاركة في الربح والخسارة، والذي كرس عملياً، واستطاع جذب العديد من المؤسسات المالية والمصارف العالمية للعمل وفقها»[١]

وهذا الأمر يتطلب تشديد وظيفة الدولة في الرقابة المالية، لأنه «أمر واجب بنص الشرع، وثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأئمة، بهدف المحافظة على المال الخاص والعام وتنميته، وإدارة شؤونه وفق أسلم الطرق، وأدقها سواء في مجال جمعه من موارده المشروعة، أم صرفه لمستحقيه، مع استمرار عمليات المتابعة والإشراف لتجنب الوقوع في الخطأ، ومعاقبة المسيء وردعه والوصول إلى أفضل العوائد لما لذلك من عظيم الأثر في قوة الأمة واستقرارها»[٢].

وعلى السلطات المختصة الحكومية أن تبدي اهتماماً أكثر للقضايا النقدية والمالية، ولدورها في عملية التنمية، لأن الاستثمار يحتاج إلى أموال، والأموال تحتاج إلى مؤسسات وأدوات موثوقة لتداولها وتشغيلها واستثمارها، في جو من الثقة والطمأنينة والرقابة والنزاهة.

وفي إطار المتغيرات الدولية والدعوات المتعددة لإقامة سوق إسلامية مشتركة أو تكتل اقتصادي إسلامي، فإن عدداً من الفقهاء والمفكرين، «اقترحوا إحداث عملة إسلامية موحدة تسهم في تكاتف الدول الإسلامية، لتكون قوة اقتصادية، تقف أمام أطماع الطامعين»[٣] .

وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف العريضة، يمكن التغاضي عن بعض الاختلافات في تفسير بعض الأحكام المتعلقة بالمعاملات النقدية والمالية مثل: إن النقود لا تلد نقوداً، أو قضايا توظيف الأموال (من الربا إلى المرابحة والمضاربة والمشاركة وغيرها كثير).

٣- ٩ آليات السوق الإسلامية (منافسة، وانتفاء الاستغلال، ورقابة، و توازن) :

استطاع الفكر الاقتصادي الإسلامي، أن يتكيف مع تعقد التعاملات السوقية المعاصرة إثر التنافس العالمي بين كبار المنتجين وصغارهم، وبين المنتجين الخارجيين أو المحليين، وذلك في إطار انفتاح الأسواق وتدويل وسائل الإنتاج والتوزيع وأدواتهما، ويستند هذا الفكر إلى منهج الأئمة

---

(١) البنوك الإسلامية، التجربة بين الفقه والقانون التطبيق، عائشة الشرقاوي، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠ ص ٢٢

(٢) الرقابة المالية في الفقه الإسلامي، د. حسين راتب ريان، دار النفائس، عمان، الأردن ١٩٩٩ ص ٢٢٣ .

(٣) الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، قيمتها وأحكامها، أحمد حسن، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ ص ٣٧٢ .

في تعاطي قضايا المعاملات حيث «يحث ابن تيمية على منهج التيسير والتسهيل على الناس في معاملاتهم، لرفع الحرج والمشقة عنهم، دون التساهل في المحرمات، سواء عن طريق الحيل، أو إبرام عقود ظاهرها شيء وباطنها شيء آخر»[1]، وهو الأمر الشائع الحدوث في ظل اتساع الأسواق، وتعدد المتعاملين وتنوع ثقافاتهم ومعتقداتهم والتي تنعكس على معاملاتهم التجارية، إضافة إلى ذلك فإن آليات السوق الإسلامية و«ضوابط المنافسة الاقتصادية الإسلامية» تقوم على «تجديد السلعة أو الخدمة وتخفيض سعرها وتعميم الأرباح على المتنافسين ومنع التحاسد والتنازع والتباغض»[2].

والهدف هو تحقيق سوق تنافسية تسود فيها روح التعاون والتكامل وانتفاء الاستغلال، وذلك بفعل الرقابة الحكومية التي تهدف إلى تحقيق التوازن في الأسواق والذي يعني التوازن بين العرض والطلب، والتوازن بين الأسعار والأجور أو العوائد.

وحتى تتحقق هذه الآلية يجب تشديد الرقابة على حركة السوق وآلياتها منعاً للاحتكار من جهة، ومنعاً لتكدس البضائع والركود الاقتصادي من جهة ثانية، فضلا عن مراقبة المنافسة الخارجية وحركات دخول البضائع ورؤوس الأموال و وخروجها، التي لها انعكاسات مباشرة على الأسعار في السوق المحلية والتي تؤثر بالتالي في تكاليف الإنتاج للسلع والخدمات المحلية، التي تستخدم مستلزمات مستوردة، وأخيراً في الأسعار النهائية الاستهلاكية ،التي لها آثار مباشرة في مستوى معيشة الناس وفي القدرة التنافسية لهذه السلع والخدمات في الأسواق الخارجية، وهي حالة ما يسمى(التضخم المستورد)، وبالتالي فإن تجسيد آليات عمل السوق الإسلامية، مرهون بقدرة السلطات الحكومية على الرقابة والمتابعة والتدخل في التأثير في عناصر السوق لتحقيق التوازنات المرغوبة، التي تدعم عملية التنمية.

٣-١٠ التعاون الاقتصادي الدولي الإسلامي:

يتشكل العالم الإسلامي من ٢٤ دولة، يمتلكون ثروات وموارد عديدة كفيلة إذا ما أحسن استخدامها، بتغيير جذري لوضعه، و«العالم الإسلامي بما يجمع بين شعوبه من روابط عديدة، حري بأن يكون له مؤسساته الفاعلة والمتينة في مواجهات تحديات الحداثة، وذلك عبر إزالة العوائق أمام التبادل التجاري وحركة انسياب رؤوس الأموال وتشجيع توجيه الاستثمارات الإنتاجية وتحويل مشروع السوق الإسلامية إلى واقع»[3].

---

(١) القواعد والضوابط في المعاملات المالية عند ابن تيمية، إبراهيم الشال، دار النفائس، عمان، الأردن ٢٠٠٢ ص ٢٢٣ .

(٢) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، د. رفيق يونس المصري، دار المكتبي، دمشق ٢٠٠١ ص ٨٥ .

(٣) الإسلام والغرب، محمد محفوظ، وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠ ص ١٢٢ .

وفي إطار المتغيرات الاقتصادية الدولية، التي أهمها التكتلات الاقتصادية العملاقة التي نراها تزداد اتساعاً كل يوم، ومن أبرزها الاتحاد الأوروبي، الذي يفتقد إلى كثير من المقومات بين دوله، والمتوافرة بين الدول الإسلامية، فإنه حري بالدول الإسلامية أن تسرع في إقامة التكتل الاقتصادي الإسلامي، الذي سيكون له نتائج إيجابية أكيدة على الدول الأعضاء كافة، وفي ذلك دعم لنشر الثقافة الإسلامية، التي هي «ليست ثقافة ركوع لله وسجود فقط، وإنما ثقافة معاملات وعلاقات، فالإسلام دين وأخلاق ولين وتسامح وعقود وعهود وتقوى وإيمان ورفق وتواضع»[1]، وهذا يعني أن الفكر الاقتصادي الإسلامي يؤمن بأهمية التعاون والتكامل، وتحقيق مزايا الإنتاج الواسع الذي يعد من ضرورات التنمية في عصر الحداثة ومتطلباتها، وللأسف تشير الإحصاءات الرسمية إلى ضآلة التبادل الاقتصادي في ما بين الدول الإسلامية، وهذا عائق يجب معالجته.

رابعاً- خاتمة: حتمية الاجتهاد في الفكر الاقتصادي الإسلامي (تحولات في إطار الحداثة):

انسجاماً مع فكر الحداثة، تنبع أهمية الاجتهاد في تفسير النص الديني، للوصول إلى حالة من انعتاق الفكر الإسلامي في كل المجالات، وأهمها المجال الاقتصادي، وقد وعى هذه الحقيقة معظم المفكرين الإسلاميين المجددين، وحتى بعض المهتمين بالفكر الإسلامي ومنهم Huntington لذي يرى أن «الصحوة الإسلامية هي مرحلة تكيف الحضارة الإسلامية القائمة على قبول الحداثة والالتزام بالإسلام، كأسلوب حياة، عبر إحياء وتفعيل الأفكار والمعتقدات الثقافية والاجتماعية والسياسية للمسلمين كافة»[2].

وهذا يعني ضرورة الاهتمام بنقاط الالتقاء وتفعيلها وتحفيزها، لمواجهة التحديات العديدة التي يواجهها الفكر الإسلامي وليس آخرها تهمة الإرهاب، التي لا يمكن جلاؤها إلا بتطوير «الرؤى المتبادلة والإدراك المتبادل بين المسلمين والغرب، بقدر تطور علاقاتهم وتفاعلاتهم، فعبر قرون الزمن انتقلت الثنائية التي تحكم الرؤية للعالم من الثنائية الدينية» (مسيحيون/ كفار) إلى ثنائيات علمانية متعاقبة (متحضرون/ برابرة)، (متقدمون/ متخلفون)، (شمال/ جنوب)، وأخيراً (أخيار/أشرار)[3] .

على الرغم من موجة العداء المتصاعدة للإسلام في الغرب عموماً وفي الولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً. «يعد الإسلام اليوم من أكثر الديانات السماوية انتشاراً في المجتمع الأمريكي، بسبب الموجات الواسعة من المهاجرين من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، إضافة إلى زيادة أعداد

(١) أصالة الحقائق العلمية والثقافية في الإسلام، د. غازي عناية، دار زهران، عمان ١٩٩٩ ص ٣٣ .

(٢) الإسلام بين الأصالة والحداثة، صامونيل هنتجتون، ترجمة طلعت الشايف، دار الحكمة،١٩٩٩ وص ١٨١ .

(٣) حروب القرن الواحد والعشرين، ووضع الأمة الإسلامية رؤية أولية، د. نادية مصطفى، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٥١، ٢٠٠٣ المجلد ٣، ص ٧٧ .

معتنقي الإسلام بين الأمريكيين وخاصة ذوي الأصول الأفريقية، وإذا ما استمر معدل نموهم كما هو الحال، فإنه بحلول عام ٢٠١٥ سيكون الإسلام الديانة الثانية في الولايات المتحدة الأمريكية»[١].

وبالطبع فإن الجهود التي تبذلها الحكومات الإسلامية والمفكرين والباحثين ورجال الدين، ستلقى مقاومة عنيفة من قبل الجهات المتضررة من نجاح وتفوق وازدهار الثقافة والفكر والاقتصاد الإسلامي وأهمها «الدول الصناعية المتقدمة وشركاتها متعددة الجنسية، حيث لابد أن يقاوموا التنمية الشاملة في أقطار العالم الثالث (والإسلامي)، لأن الأوضاع الراهنة تمكنهم من الحصول على نصيب كبير من الفائض الاقتصادي المتحقق في تلك الأقطار، وبالتالي فإن التنمية الشاملة هي معركة تحرر اقتصادي وحضاري، ولابد من خوضها عبر المواجهة المتكاثفة والتي لا تعني المقاطعة الشاملة»[٢]، لأن الحداثة، لا تترك الخيار لأحد بالانعزال، وإذا ما أردنا نشر ثقافتنا وفكرنا ورسالتنا الإسلامية السماوية والقيام بدورنا في إنقاذ البشرية مما يهددها من جوع وفقر وتدهور بيئي وصولاً لمجتمع إنساني عالمي ينتفي فيه الاستغلال والحقد والكراهية، وتسوده قيم المحبة والعدالة والإخاء حتى يكون القصد والغاية الرفاه للجميع، وحسب ما أعتقد فإن نقطة الانطلاق هي انعتاق الفكر والقدرة على تحديث التفسير والاجتهاد في النص الديني، بعيداً عن التعصب المذهبي والطائفي، فضلا عن مزيد من الاهتمام بالإعلام المنفتح على فكر الآخر وثقافته وتقنيته واقتصاده، وليكن هذا البحث إسهاما في هذا التوجه.

(١) المهاجرون المسلمون ومقاومة الذوبان في المجتمع الأمريكي، د. فيصل أحمد الصالح، مجلة المجتمع، الكويت، العدد ١١٦، ١٩٩٥ ص٢٣

(٢) نظرات في تجربة تخطيط التنمية، د. إسماعيل صبري عبد الله، مجلة المستقبل العربي، العدد ٥٥، ١٩٩٣ ص ١١.

المصادر والمراجع:

أ ـ الكتب :

١ ــ الأزمة الراهنة في الفكر التنموي، د. رمزي زكي، مؤتمر الاقتصاديين المصريين، القاهرة ١٩٩٧.
٢ ــ الإسلام بين الأصالة والحداثة،صاموئيل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايف ١٩٩٩، دار المجد، بيروت.
٣ ــ الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، د. رمضان البوطي، د.طيب تيزيني، دارالفكر، دمشق ١٩٩٨ .
٤ ــ الإسلام والغرب، وحوار المستقبل، محمد محفوظ، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠ .
٥ ــ الإسلام والمساواة في العصر الحديث، د. عبد المنعم بركة ،مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٩ .
٦ ــ أصالة الحقائق العلمية والثقافية في الإسلام، د. غازي عناية، دار زهرا ن، عمان ١٩٩٩ .
٧ ــ اقتصادنا، محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعاون ،١٤٠١ هـ .
٨ ــ الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم، د. غسان محمود إبراهيم، دار الفكر، سورية ٢٠٠٠ .
٩ ــ أساس المنهج الإسلامي في التنمية، د.عبد الحميد الغزالي،البنك الإسلامي للتنمية، جدة ١٩٩٤ .
١٠ــ الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، قيمتها وأحكامها، أحمد حسن، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ .
١١ــ بحوث في الاقتصاد الإسلامي، د. رفيق يونس المصري، دار المكتبي، دمشق ٢٠٠١ .
١٢ــ البنوك الإسلامية، التجربة بين الفقه والقانون التطبيق، عائشة الشرقاوي،المركز الثقافي العربي٢٠٠٠.
١٣ ــ تلاقي الإسلام والتأمين في الأهداف، محمد عادل بركش، منشورات الجيل، دمشق ١٩٩٦ .
١٤ــ التنمية الاقتصادية، د.عدنان سليمان، د.عصام خوري، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٥ .
١٥ــ التنمية الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، عبد الحق الشكيري، مطبعة الهلال، بغداد، ١٩٩٤ .
١٦ــ التنمية في الإسلام، د.إبراهيم العسل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦ .
١٧ــ حقوق الإنسان في الفكر العربي، د. أحمد برقا و ي، دراسات في النصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نيسان ٢٠٠٢.
١٨ ــ دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، د. عبد الرحمن يسرى، الدار الجامعية الإسكندرية ٢٠٠١
١٩ــ الدولة والمجتمع، د. محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٠ .
٢٠ ــ الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، د. عبد الرزاق عيد، ، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ .
٢١ ــ رجال المال والمصارف يحكمون العالم، ترجمة أحمد عبد الكريم، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٢ .
٢٢ ــ الرقابة المالية في الفقه الإسلامي، د. حسين راتب ريان، دار النفائس، عمان، الأردن ١٩٩٩ .
٢٣ ــ سياسة الإنفاق العام في الإسلام، د. عوف الكفراوي، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٩ .
٢٤ ــ عولمة الرعب، د. يوسف الأشقر، دار الحكمة، بيروت ٢٠٠١ .
٢٥ ــ العولمة والتنمية الاقتصادية، د. وداد كيكسو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٢ .
٢٦ ــ فقه الاقتصاد الإسلامي، يوسف محمد، دار القلم، الكويت ١٩٩٨ .
٢٧ ــ القواعد في المعاملات المالية عند ابن تيمية، إبراهيم الشال، دار النفائس، عمان،الأردن ٢٠٠٢ .
٢٨ ــ مأزق التنمية، أحمد بركات، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨ .
٢٩ ــ النمور الصغيرة الزاحفة، سليمان مظهر، الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨ .
٣٠ ــ الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته، د. منذر قحف، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٠

ب ـ الدوريات

١ــ الإسلام في المواجهة، د.محمد أسعد أبو عامود،مجلة السياسة الدولية،العدد١٥١، يناير ٢٠٠٣.
٢ــ الإقلاع الحضاري وتأكيد الذات، إبراهيم نو يري، مجلة الحرس الوطني، مارس ٢٠٠٣، العدد ٢٤٩.
٣ــ التحولات في النظام الدولي وأبعادها، غسان سلامة، مجلة المستقبل العربي، العدد٢٨٢، فبراير٢٠٠٣.
٤ــ تقييم تجارب التنمية في العالم الثالث، د.منى مصطفى البرادعي،مجلة الفكر الاستراتيجي العربي العدد ٣٦، نيسان ١٩٩١ .
٥ــ التنمية كعملية حضارية، د. علي خليفة الكوري، مجلة المستقبل العربي، العدد ٤٤٩، ١٩٩٣.
٦ــ حروب القرن الواحد والعشرين، ووضع الأمة الإسلامية رؤية أولية، د. نادية مصطفى، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٥١، ٢٠٠٣ المجلد ٣ .
٧ــ المهاجرون المسلمون ومقاومة الذوبان في المجتمع الأمريكي، د. فيصل أحمد الصالح، مجلة المجتمع، الكويت، العدد ١١٦، ١٩٩٥ .
٨ــ نظرات في تجربة تخطيط التنمية، د.إسماعيل صبري عبد الله، مجلة المستقبل العربي، العدد٥٥، ١٩٩٣.

ج ـ المراجع الأجنبية

1_ Asian drama. Inquiry into the poverty of nations. Gunnar Myrdal New York Pantheon 1969.
2_ Douglas munched t _ principles of sustainable development international house for cultural investment. Sea. Egypt. Sin 2000.
3_ eBook. Victims of development resistance and alternative .London. ph 1999.
4_ conditional the world poor ,MORISE ,the physical 4 _ quality of life index new York. Pergamum press 1997.
5 _ The death of the west, Patrick Buchanan _ Newberys 2001 _ p.h.b _ p.172
6 _ World bank. Sustainable growth with equity .2001.o.p.cit.p.22
7 _ international human rights in context: low ,politics, morals, Steiner ,h .g and Alston ,p oxford university press 2000.p.396 I
8 _ Victims of development resistance and alternative, Jeremy e _ book .London. ph 1999.

البلاغة والفن

المنهجيات الحديثة في نقد النص التراثي

د. عبد الله أبو هيف(*)

تزايدت إشكاليات قراءة النص التراثي وآلياتها من المنهجيات التقليدية إلى المنهجيات الحديثة خلال نصف القرن العشرين الأخير، فهناك تنازعات بين الأصالة والحداثة، وقوام الأصالة مراعاة الخصائص اللغوية والثقافية التي صارت إلى عناصر التمثيل الثقافي الجذرية العريقة وتطوراتها اللغوية، المعجمية والصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والرمزية والعلامية...الخ، وتحولاتها الثقافية، الأعراف والطقوس والتقاليد والأديان والمعتقدات والأفكار...الخ، بينما تكاثرت إشكاليات الحداثة وآلياتها من الأدلجة إلى المناهج العديدة كالتقليدية والرومانسية والواقعية والطبيعية والنفسية...الخ، والشكلانية والبنيوية والأسلوبية والنصية والوصفية التحليلية والجمالية والعلامية والرمزية والموضوعية والثقافية والتأويلية والتفكيكية والبنيوية التكوينية....الخ.

(*) جامعة تشرين ـ سورية.

١ـ خصوصيات النص التراثي اللغوية والثقافية:

آلت إشكاليات قراءة النص التراثي وآلياتها إلى التأثير على الهوية مما دعا الباحثين والنقاد العرب إلى مراعاة التأصيل والتحديث لخصوصيات النص التراثي اللغوية والثقافية والمصطلحية في الوقت نفسه.

١-١ـ خصوصيات النص التراثي اللغوية والثقافية:

اعتمد النص التراثي على خصائصه اللغوية والثقافية، ولا تفترق اللغة العربية عن مكوناتها التكوينية التركيبية والتعاقبية وتشكلاتها البلاغية والإبلاغية، بلوغاً للمعنى وما وراء المعنى أيضاً، ومراعاة للسياقات التاريخية والاجتماعية والذاتية القومية والوطنية والشخصية، ويستند النص التراثي إلى النصوص الأساسية: القرآن الكريم، والحديث الشريف، والآداب العربية القديمة المتجلية بالخصائص الثقافية من الجاهلية والإسلام والأموي والعباسي والأندلسي إلى العصور التالية حتى العصر الحديث، إذ ينبغي مراعاة الموروثات الأدبية لغة وبلاغة وثقافة عند قراءة النص التراثي، وأولها الشكل، وثانيها المحتوى، ويتطلب ذلك العناية بالفيوضات اللغوية والدلالية والتداولية، وبالتطورات الأدبية وأجناسها الشعرية والنثرية من عصر لآخر، وبالمؤثرات الثقافية على الموروثات الأدبية، ولاسيما الانتماءات السياسية والدينية والبيئية إزاء تحكميات العصر وتحدياته.

إن منهجيات قراءة النص التراثي ونقده مرهونة بهذه الخصائص المشار إليها، واقتصر النقاد والباحثون في قراءة التراث النقدي على مكانة البلاغة، ورأى مصطفى ناصف (مصر) أن البلاغة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة المقاصد، وأن مدارها تحقيق الأهداف بوساطة اللغة، وجوهرها ضبط نظام التعبير أو قوانينه، وتفضي الدراسة البلاغية إلى «أن الإنسان لا يفكر لوجه التفكير، ولا يشعر لوجه الشعور، وإنما يفكر، ويشعر من أجل التأثير في مخاطب أو التغلب عليه»(١).

إن اللغة وبلاغتها باعثة للوظائف والقيم والمنظورات النصية كلما مثّلت الرؤى والأفكار الثقافية، ووجد محمد الكتاني (المغرب) أن اللغة العربية ذات منهجيات معرفية متصلة بالخصائص الثقافية العربية والإسلامية بما يؤكد على تطابق الرؤية والإنجاز في النص التراثي، وقد «قامت علوم اللغة كلّها على أساس جعل اللغة أداة تواصل وأداة بيان وإحساس جمالي، وهذا هو الأفق العام الذي تحرك فيه النقد الأدبي، لأنه تقرّى مواطن الإثارة الجمالية في الإبداع، وأنشغل بالصياغة الفنية، وسبر عمق اللغة العربية، ووقف على كل طاقاتها الإيحائية، فاستأثرت اللغة في الفكر النقدي بكل اهتمام، نظير ما حدث بالنسبة لمجالات الفكر الأخرى»(٢).

---

(١) ناصف، مصطفى: «بين بلاغتين»، في كتاب «قراءة جديدة لتراثنا النقدي»، المجلد الأول، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٠، ٣٨١.

(٢) الطرابلسي، محمد الهادي: نقد الأدب عند البلاغيين العرب، في المصدر السابق، ص٤٩٤.

أكدت قراءة النص التراثي ونقده على أن ابتعاث وحدة العملية الأدبية وتوظيفها وتوليدها (التداولية) وإبراز الموازنة والمفاضلة في الشكل والمحتوى قائمة على اللغة والبلاغة، ورهن محمد الهادي الطرابلسي (تونس) التفكير البلاغي باللسانية بالتركيز على التداولية، بينما لا تخرج البلاغة العربية عن تحققات التوظيف والتوليد والتحويل في فاعلية اللغة والدلالة والاستعارة والتوريه والانزياح والترميز...الخ.

لقد أفاد الناقد الطرابلسي أن «مرجع البلاغة إلى استخراج صورة النص المنشود من النص الموجود، أو استحضار صورة النص الأمثل، من النص المنجز، كل ذلك عن طريق الاجتهاد الذي يكون بالتوظيف والتوليد في العملية الإبداعية، وبالموازنة والمفاضلة في العملية النقدية، ويكون بالتحسين والتجديد في العملية البلاغية»[1].

١-٢- المصطلح النقدي:

هناك مصطلحات في الموروثات اللغوية والنقدية، غير أن الباحثين والنقاد العرب تعاملوا مع المصطلح الغربي بالدرجة الأولى، وسعوا إلى مقاربته للمصطلح العربي، وقد وضع لطفي عبد البديع (مصر)، على سبيل المثال، محاولاته لتسويغ المصطلح النقدي وفق تشكلاته الغربية في بحثة «الاسم والمسمى»، وشرع بإيضاح المقاربات والمفارقات في صوغ المصطلح النقدي وإقراره كأن يذكر «أنطولوجيا اللغة» أو «مركزية المنطق»...الخ، دخولاً في الموروثات النقدية، كتوصيفات المماثلة، والمغايرة، والذوات، والأشياء، ومعاني التسبيح، ومفتاح المعنى، واستقلال الاسم بالوجود وتعاليه على المسمى سواء كان مدلول الاسم الذات من حيث هي أم الذات باعتبار أمر صادق عليها عارض لها ينبيء عنها على ما يؤخذ من الخلاف في هذا الباب، ثم لا معنى لنفي الاشتقاق عنه إلا أنه أصل لذاته غير مسبوق بوجود آخر[2].

رأى لطفي عبد البديع أن المصطلح مأخوذ من تشاكل اللغة والمعرفة عند مباشرة الكلام والخطاب إلى مجازيته، اعتماداً على العلاقات بين ظاهر اللفظ وكوامنه بالتأويل والاستدلال والتوريه...الخ، على أن اللغة هي أصل المصطلح من الظاهر إلى المجاز، و«للغة مقولاتها التي يقيم الإنسان فيها وجوده، والمسميات لا تبلغ قط مبلغ الأسماء»[3].

إن المصطلح النقدي لا يخرج عن المستويات اللغوية والبلاغية، من الملفوظية إلى المعنى وما وراء المعنى، غير أن الباحثين والنقاد يربطون المصطلح غالباً بالتعريب والترجمة، ويقللون من معاينة الاشتغال اللغوي وإنتاج المعاني والدلالات، مقتصرين على مطابقة المصطلح الغربي الراهن

---

(١) الطرابلسي، محمد الهادي: نقد الأدب عند البلاغيين العرب: في المصدر السابق، ص٤٩٤.

(٢) عبد البديع، لطفي: الاسم والمسمى، المصدر السابق، ص٢١٢.

(٣) المصدر السابق، ص٢١٨

للمفاهيم اللغوية وإنتاجها للمعنى ومعنى المعنى من خلال ملامسة النص التراثي وقراءته وفق المصطلحات المحدثة.

رهن عبد الله المعطاني (السعودية) تحديد المصطلح النقدي الموروث بالبيئة أو عناصر التمثيل الثقافي، وأكد عن حق، أن المصطلح النقدي ولد وتشكل قبل منهجية النقد الأدبي الحديث واستقلاله، لأنه مصاغ من اللفظ دلالة على معنى معين يرتسم في الذهن، ثم بعد ذلك قد تفضي إلى معنى آخر، حسب تسمية اللسانيين التحول الدلالي بالانزياح وسواه، على أن المصطلح قائم على اللغة وفضاءاتها في حدود المخاطبة ومدلولاتها، أي أن المناهج والمقاييس ناجمة عن خصوصيات الخطاب الأدبي والفكري وعلاقاته بالمبدع والنص والمتلقي، و«الحاجة ملحة إلى دراسة التراث النقدي عند العرب دراسة منهجية فاحصة ترسم بعداً حضارياً للمقاييس والمناهج والمصطلحات النقدية التي تمرس بها نقاد الأدب العربي القديم كي تصلها بمدارس، وقضايا النقد الحديث التي تستوعب نماذج الإبداع في الشعر العربي، فتطور القديم للوصول به إلى الحديث، ونضرب الحديث في أعماق القديم»[١].

رصد المعطاني تشكلات المصطلح النقدي العربي منذ العصر الجاهلي وتطوراته في العصور التالية وتميزاته من بيئة ثقافية لأخرى بما يعطي جوانب واسعة لخصوصيات هذا المصطلح، الثقافية والأدبية العامة، والشعرية الخاصة، ومدى تداخلها في الدلالة والمنظورات الفكرية، كالاستعارة، والمعاظلة، والتضمين، والتداخل، والتراكب، والفحولة، وتوقف عند مصطلحات الخليل بن أحمد الفراهيدي فيما يخص المصطلح العروضي، كالبيت، والوتد، والسبب، والإيطاء، والسناد، والإكفاء وغير ذلك. وهذه المصطلحات راسخة وأصيلة وفاعلة في صوغ المصطلح النقدي العربي ضمن خصوصياته اللغوية والثقافية وأثر البيئات الثقافية على وجه الخصوص، وهذا جلي في مصطلحات متطورة مثل التفويف، والتسهيم، والترصيع، والتطريز، والتوشيع، والتوشيح، والشعر المتين والغامض والرطب...الخ.

أما عبد الملك مرتاض (الجزائر) فتقصى المفاهيم النقدية والمصطلحات العامة بين التراث والحداثة، **ومصطلحات نظرية، ونص، وأدب، بخاصة**. وقارن لفظ المصطلح ومفتاحها وقاعدتها وأصلها وبرهانها بدراسة الافتراض والإتساق والتثبيت إلى جانب الملاحظة والتأمل والبرهنة والخضوع لنظام التحقيق، نحو التنظير والتداول.

عمّق مرتاض تكّون المفاهيم والمصطلحات بالمقارنة مع اللغات الأجنبية عند معالجته لمفهوم **النص** ومصطلحه «عبر متشابكات من القيم والدلالات والأبعاد والحيزات»[٢]، وتداول النقاد العرب القدامى مصطلح النسج، بينما ربط النقاد العرب المعاصرون المصطلح بالحداثة العربية ومنهجياته كالعلامية والتفكيكية والأسلوبية والنصية...الخ. وأورد مفاهيم حديثة للنص حسب اللسانيات

(١) المعطاني، عبد الله: أثر البيئة في المصطلح النقدي القديم، المصدر السابق، ص٢٤١.

(٢) مرتاض، عبد الملك: نظرية، نص، أدب، ثلاثة مفاهيم نقدية بين التراث والحداثة، في المصدر السابق، ص٢٦٧-٢٦٨.

والملفوظية والتأويل إزاء الصوت والسطح والدلالة والبنية، ثم فصل الرأي في مفاهيم سيميائية للنص ومتعالقاته ومتناصاته مثل ما قبلية النص، والتسويد، والإنتاجية، والتناصية، والمرجعية، والمخاض الدلالي للنص... الخ، وعندما قارن التكون الاصطلاحي وتطوراته في النقد العربي وفي النقد الغربي، ولاسيما النص والنسج، أكد أن المصطلح النقدي لا ينقطع عن التراث وعن الحداثة، لأن «الفكر النقدي الغربي نفسه لم يتناول مسألة النص الأدبي بهذا الطغيان من العناية إلا من استفحال أمر البنيوية الرواية الجديدة، ثم ظهور السيميائية والتكفيكية، التي أهملت المؤلف، وعُنيت عوضاً عن ذلك بالنص، أي بالنسج الكلامي»[1].

أضاء مرتاض مصطلح «أدب» من مفاهيمه القديمة إلى مفاهيمه الحديثة، ولاسيما **الأدب والأدبية**، على أن الأدبي أعم وأشمل من الأدبية، «فالأدبية مظهر جمالي أو فني في الأدبي، بينما الأدبي نفسه إنما هو خطاب»[2]، ثم اختلف الخطاب الأدبي عن الخطاب التاريخي والخطاب الديني والخطاب السياسي في المرجعية الخيالية والحقيقية، وفي البنية والشكل والجوهر.

كان المصطلح في التراث النقدي أكثرَ رسوخاً حسب وجهة نظر كمال أبو ديب، لدى دراسته لإنجاز عبد القاهر الجرجاني البياني وتصوراته الأساسية حول طبيعة اللغة والنحو والتعبير الأدبي والصورة والمعاني، وعرض آليتين جوهريتين من آليات التشكيل اللغوي هما تأدية المعنى وتأدية معنى المعنى، ومكانتهما في دراسة أنهاج التصور والتشكيل، وفصل الرأي حول آليات التشكيل الفني بالمقارنة مع نظرية رومان جاكبسون فيما يخص علاقتي المشابهة والمجاورة، وتواصلهما مع الاستعارة والمجاز المرسل، بلوغاً للتشكيل اللغوي أولاً، ثم الأدبي والفني ثانية، وأفضى تحليله إلى تطوير الجرجاني لتحديد عدد من الأنهاج الأساسية للتصور والتشكيل في العمل الأدبي، ومنها:

أ- نهج التناول المباشر الذي يتمثل في تأدية المعنى.

ب- نهج التناول الاستعاري الذي يمثل وجهاً من وجوه تأدية معنى المعنى، ويقوم على عملية استبدال استعارية جوهرها علاقة المشابهة.

ج- نهج التناول الكنائي (وهو أيضاً وجه من تأدية معنى المعنى).

د- نهج التناول المجازي الإلصاقي (الذي يقوم على عملية استبدال لا تستند إلى علاقة المشابهة، بل إلى واحد من الأوجه المتعددة لعلاقات المجاورة).

هـ- نهج التناول التخيلي القائم على التعليل، وفي جوهره علاقة مشابهة مركبة، غالباً ما تكون خفية، وعملية مواجهة فكرية أو ذهنية، أسماها الجرجاني خداعاً للنفس وإيهاماً.

دقق أبو ديب هذه الأنهاج لدى المقارنة بين الجرجاني وجاكبسون، وخلص إلى تقدير مفاهيم الجرجاني الدقيقة والمستوعبة لأنهاج التشكيل المختلفة، فيما هي أعمق وأقرب إلى التراث والحداثة،

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٣.

عند العناية بالتخييل وفهم التصاقه بالنهج الاستعاري والتعبير الرمزي وعلاقة المشابهة، و«بهذا المعنى فإن التخييل، والنهج التخييلي في التصور والتشكيل، هو أشد الأنهاج انضغاطاً واختزالية وكثافة في صيغته اللغوية التطبيقية ولحظة تجليه على مستوى النص الكلي»[1].

إن جوهر دراسة المصطلح في الموروثات اللغوية والنقدية هو العراقة والأصول ضمن مراعاة الخصائص الثقافية والتشكلات الاصطلاحية من التراث إلى الحداثة، بما ينفي مجرد النقل أو التأثير الحديث من الثقافات الأجنبية.

١-٣- قراءة التراث النقدي:

انشغل جابر عصفور (مصر) بعملية قراءة التراث النقدي منذ مطلع السبعينيات، وتجلت ممارسته لنقد شعر التراث المستندة لهذه العملية الناشدة للتأصيل والتحديث في كتابيه «الصورة الفنية (١٩٧٤)»، «ومفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي» (١٩٧٨)، ثم وضع درس المقدمات المنهجية في قراءتها التراث النقدي عام ١٩٨٨ في الندوة المشار إليها، ووسع دراسته في كتابه «قراءة التراث النقدي» (١٩٩٤).

ضمّ الكتاب دراسات من نوعين، النوع الأول يجعل هدفه نظرية القراءة مباشرة، من حيث هي مجموعة الاستراتيجيات والقواعد التي تحكم القراءة التطبيقية، فتحكم العلاقة بين القارئ والمقروء، واتجاهات القراءة وأهدافها وحدودها القصوى، وكان القسم الأول من الكتاب بعنوان «مقدمات منهجية»، أما القسم الثاني فهو قراءات تطبيقية يدور أولها حول الخصومة بين القدماء والمحدثين في العصر العباسي، ويدور ثانيها حول الناقد الشاعر ابن المعتز، ويدور ثالثها حول نظرية الفنّ عند الفارابي، ويدور رابعها حول الخيال المتعقل عند الإحيائيين.

نقتصر الحديث حول المقدمات المنهجية وسبل تطبيقها، وقوام النهج القرائي «أن كل نصّ من نصوص التراث النقدي لا يمكن أن نقرأه في عزلة عن غيره من النصوص، فالتراث النقدي وحدة سياقية واحدة، داخل وحدة سياقية أوسع هي التراث كلّه»[2]. وأكد عصفور أن الاتجاهات المتميزة في التراث النقدي لا يمكن فصلها عن الاتجاهات الأساسية في التراث من جهة، وعن دلالتها الاجتماعية أو صراعاتها الإيديولوجية من جهة أخرى، مما تتجلى فيه رؤى عالم ينطقها النص المقروء، ويشير إليها في صراعاته وتوازياته ضمن خصوصيات التاريخ وتقاطعه مع المفهوم الموازي للرؤى القديمة والمعاصرة، لتفصح قراءة التراث النقدي عن تقييم ضمني للرؤيا التي ينطقها هذا النص على مستوى العالم التاريخي الخاص بالنص المقروء، وعلى مستوى العالم التاريخي الموازي الخاص بالقارئ في الوقت نفسه[3].

---

(١) أبو ديب، كمال: أنهاج التصور والتشكيل في العمل الأدبي، في المصدر السابق، ص٣٥٩

(٢) عصفور، جابر: قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٠.

(٣) المصدر السابق، ص١١

حدد عصفور ثلاث مشكلات لقراءة التراث النقدي، هي حضور التراث، والعلاقة به، والحدود القصوى لعملية القراءة أو فعلها، وينقسم الحضور إلى قسمين، الأول هناك في تاريخه الخاص، والثاني هنا في قراءته المنجزة الكاشفة عن عالم النص المقروء، بينما تتحول علاقة القارئ بالمقروء إلى علاقة اتصال وانفصال في آن واحد، لإبراز البناء القيمي لعالم القارئ ومخزونه الثقافي وتعالقه مع عالم وعيه المعاصر، وتندغم عملية القراءة أو فعلها مع حدود الشكل والمحتوى في تاريخه وفي استحضاره المعاصر بما ينفع في «توازن العلاقة بين الذات والموضوع في القراءة، ذات القارئ وموضوعها الذي هو النص المقروء»[1].

أفصحت عمليات قراءة التراث النقدي عند عصفور عن ضرورة العناية باللغة ومدلولاتها، وتجاذبها مع التصور المعاصر للقراءة بالتفسير أو التأويل أو العلاقات المتبادلة بين القارئ والمقروء، أو الوعي النظري والتطبيقي في المنظور والمنهج ولآليات القراءة وإجراءاتها. «وتتجلى هذه العمليات في ضبط الأبعاد العلائقية التي يشتبك فيها النقد الأدبي القديم مع الحقول المعرفية المتعددية التي يتأثر بها وتتأثر به، والتي تجعل من بعض مفاتيح العلوم في التراث العام مفاتيح للتراث النقدي الخاص»[2].

صنفت القراءات السائدة من منظور الغاية في المجالات التالية: القراءة الانتقائية التي تحاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، والماضي والحاضر، والقراءة التثويرية التي تهدف إلى تقديم مشروع رؤية جديدة، ننتقل بها من التراث إلى الثورة، حسب تعبير طيب تيزيني، أو من العقيدة إلى الثورة، حسب رأي حسن حنفي، أو من الثابت الإتباعي إلى المتحول الإبداعي، حسب رأي أدونيس، أو من الضرورة إلى الحرية، حسب رأي حسين مروة، والقراءة التنويرية التي تسعى إلى الكشف عن «تكوين العقل العربي»، في فكر محمد عابد الجابري، أو الكشف عن المستويات الخطابية السائدة في الفكر العربي بأبعاده العربية الإسلامية في فكر محمد أركون.

تتلازم قراءة التراث النقدي مع المدلولات الأدبية والنقدية والفكرية لتحقق الهوية ووعي الذات على أن المنهجية لا تنفصم عن الأنساق المعرفية والسياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية في عناصر القراءة، وأولها القارئ، وثانيها المقروء، وثالثها تلك الأنساق والسياقات، وتتطلب المنهجية عدم الالتزام بالآخر، بل إدراك التطورات الحديثة في قراءة التراث النقدي أو اللغوي أو البلاغي.

أما يحيى بن الوليد (المغرب) فقد درس التراث والقراءة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب، وعرض التحكميات المعاصرة في قراءة التراث، وأولها الخلفيات الأيديولوجية المختلفة كالسلفية والليبرالية والقومية والماركسية، وثانيها المناهج الحديثة المتنوعة كالجدلية والابستمولوجية والتفكيكية والثقافية، وثالثها التباس أسئلة الهوية والأصالة والخصوصية.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٠

تدبر دلالات الخطاب في تعامله مع النص التراثي بالاستناد إلى التصورات المعرفية والوجودية والجدلية والتاريخية والثقافية في المناهج المعاصرة والفكر القرائي والوعي الذاتي في التراث والحداثة معاً، وألا تقتصر القراءة على العلاقة التأثيرية التي تصل ما بين المكون النقدي والبلاغي وباقي المكونات المشكلة للتراث، بل «يقع هذا في صلب **القراءة البينية** أو **القراءة النسقية** التي تختلف عن **القراءة القطاعية**، ولا تنظر هذه القراءة الأخيرة إلى النقد والبلاغة في **الوحدة السياقية الكبرى** المحكومة بنسق يوّحد ما بين أنماط أو مكونات التراث، وإنما تحصرها في وحدة سياقية صغرى معزولة عن الأبستيمي (ابستيمي المرحلة الثقافية) إذا جاز توظيف مفهوم ميشال فوكو، فإن أي دعوى من دعاوى **تجديد العقل العربي** أو نقده لا يمكن لها أن تتغافل عن المكون النقدي والبلاغي داخل التراث» [1] مارس يحيى بن الوليد قراءة التراث النقدي في مراعاة الخصوصيات اللغوية والثقافية بعامة، والفكرية بخاصة، فيما يخص التشكل والامتداد في الخطاب النقدي بالمغرب، وتشكلاته منذ بدايات القرن العشرين إلى الوقت الحاضر، تحليلاً لقطائعه الثقافية والتاريخية، وإبانة لأسئلة التراث في هذا الخطاب، وعالج التراث والتحليل المعرفي في نقد محمد عابد الجابري التراثي، وصلته بالأدب أو الخيال عامة، وقرأ الجرجانية الجديدة، أي طبيعة القراءات التي عنيت بخطاب البلاغي العربي الفذ عبد القاهر الجرجاني عند نقاد ولغويين عرب كثيرين، وتناول الدراسات الجاحظية وعنايتها بخطاب هذه الشخصية المحيرة في الثقافة العربية التقليدية العريقة لدى نقاد وباحثين آخرين، وخرج في الفصل الخامس من دائرة نقد النقد من أجل البحث في قراءة بعض المفكرين المغاربة لابن رشد في أفق التسعينيات، فيما يخص التنوير والتفكير وقراءة النص الرشدي وصراع التأويلات. ثم ناقش التراث والمعرفية التشييدية من خلال دراسة قراءة التراث عند محمد مفتاح أحد رواد المشروع الثقافي المغربي، الأندلسي، وبحث القراءة في مرتكزات المعرفية التشييدية وصلتها بأطروحة المثقف في أثناء تعامله مع التراث.

أكد يحيى بن الوليد أن دائرة نقد النقد في التراث تستدعي الموضوعية والمنهجية عند ضبط العلاقة بين الأصالة والحداثة كذلك، وألا ترتبط بدعاوى الهويات القاتلة أو الأصولية الدينية أو مجرد العودة للتراث والالتزام به، وبالهيمنة الثقافية للعرب، و«قد تكون الثقافة العربية في أمس الحاجة إلى هذا النوع من التحليل خصوصاً من ناحية دراسة التراث، وتداول قيمة في الحاضر»[2]. وإذا أمعنا في دراساته التحليلية والتطبيقية نلاحظ أهمية التواصل التراثي والحداثي في منهجيات القراءة والتلقي والتأويل.

---

(١) الوليد، يحيى بن: التراث والقراءة، دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٣

٢ـ غلبة المنهجيات التقليدية:

سادت المنهجيات التقليدية في نقد النص التراثي خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات متعالقة مع اللغة والبلاغة والتوصيف بالدرجة الأولى، وأشير إلى أبرز التصنيفات:

٢-١ـ النقد اللغوي:

اعتمد الباحثون والنقاد في نقد النص التراثي على الدراسة اللغوية عند النظر في النظرية الأدبية واتجاهات النقد الأدبي، كما هي الحال في مؤلفات «اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري «لأحمد مطلوب (العراق، ١٩٧٣)»، و«أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري» محمد زغلول سلام (مصر، ١٩٦١)، و«الألفاظ اللغوية: خصائصها وأنواعها» لعبد الحميد حسن (مصر، ١٩٧١)، و«التطور اللغوي التاريخي» لإبراهيم السامرائي (العراق، ١٩٦٦)، و«خصائص العربية ومنهجها الأصيل في التجديد والتوليد» لمحمد المبارك (سورية، ١٩٦٠)، «ودلالة الألفاظ» لإبراهيم أنيس (مصر، ١٩٥٨)، و«رواية اللغة» لعبد الحميد الشلقاني (مصر، ١٩٧٤)، و«الرواية والاستشهاد باللغة» لمحمد عيد (مصر، ١٩٧٢)، و«فصول في فقه اللغة» لرمضان عبد التواب (مصر، ١٩٧٣)، «واللغة بين المعيارية والوصفية» لتمام حسان (مصر، ١٩٥٨)، و«اللغة الشاعرة» لعباس محمود العقاد (مصر، ١٩٦٠)، و«اللغة العربية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها» لجورج الكفوري (لبنان، ١٩٤٨)، و«اللغة والحضارة» لمصطفى مندور (مصر، ١٩٧٤)، «واللغة والمجتمع» لعلي عبد الواحد وافي (مصر، ١٩٥١)، و«مشكلات حياتنا اللغوية» لأمين الخولي (مصر، ١٩٥٨)، و«النقد عند اللغويين في القرن الثاني» لسنية أحمد محمد (العراق، ١٩٧٤).

قرن نعمة رحيم العزاوي (العراق) النقد باللغة في كتابه «النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري»، على أن اللغة مادة الفن الأدبي، وأن نبوغ الأديب أو تفوقه يرتبط بطريقته في استخدام اللغة، والتعامل معها، و«معنى ذلك أن الموضوع الأول للنقد هو اللغة، لأن اللغة هي الحقيقة الأولى في الفنّ الأدبي»، «وأن كثيراً من موضوعات النقد وقضاياه يمكن أن تعالج من خلال اللغة، أو تكون اللغة الأساس الذي ينطلق منه الناقد في معالجة تلك الموضوعات»[1].

رهن العزاوي النقد باستخدام اللغة بوصفها مجلس عبقرية الأديب، وقد أدرك النقاد العرب هذه الحقيقة، وفطنوا إلى أهمية اللغة في العمل الأدبي، وأولوها اهتمامهم، وصرفوا إليها عنايتهم، «حتى صار الناقد منهم، كابن الأثير مثلاً، يدل على غيره، بما يستكشف من دقائق اللغة، وأسرار الألفاظ والتراكيب»[2]، ومثّلت اللغة في الأدب والنقد، ماهية الشعر، وغايات الأدب، وصفات الناقد،

(١) العزاوي، نعمة رحيم: النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٨، ص٥.

(٢) المصدر السابق، ص٦

والذوق، ووحدة الموضوع، والطبقات، والخصومة، والخيال، وأجناس الأدب، والطبع، والتكلف، والصدق، والكذب، والموازنات، والسرقات...الخ.

أفاد العزاوي أن المنهج اللغوي هو المنهج الملائم لطبيعة العمل الأدبي، القادر على استكشاف ملامح الاستخدام الفني للغة، وأوضح أن العرب عرفوا المنهج اللغوي في النقد، ودرس العوامل المؤثرة في النقد اللغوي مثل الرواية، والتطور اللغوي، والتعصب القديم، والخصومة، والإعجاز، وأورد المقاييس والنظرات التي أثارها هذا النقد.

درس ضروب المقاييس في النقد اللغوي، ومنها مقاييس الخطأ والصواب، ومقاييس الجودة والرداءة. وأبان قيمة النقد اللغوي، وما له من أهمية وفوائد، وما عليه من مآخذ وعيوب، وما يثيره من قضايا ومشكلات، على أن اللغة تربط بين الفرد وغيره من أبناء الجماعة اللغوية، وهي وسيلة للتعبير والتفاهم وتبادل الآراء والأفكار، ورابطة للأعراف والطقوس والمقاييس الاجتماعية، وأساس الاستخدام الفني والمنهج النقدي بإبراز جمالية اللغة الأدبية في ضوء القواعد والأصول الفنية، ويتعالق المنهج الفني ومحوره النقدي مع المنهج اللغوي والتاريخي والنفسي، و«ما ينفع الناقد، وهو يواجه اللغة، ويجعلها مدار نقده، هو علم اللغة ونظرياتها، ومناهج درسها وفقهها، لأن من شأن هذه العلوم والنظريات أن تزيده علماً بلغة الأدب، وتجعله أبصر بأسرارها، وأقدر على استخراج طاقاتها التعبيرية»[1].

أشاد العزاوي بدعوة محمد مندور (مصر) إلى **المنهج اللغوي** في درس والأدب ونقده، وطرائق شرحه، وبيان جدواه وأهميته في كتابيه «في الميزان الجديد» (١٩٥٢)، و«النقد المنهجي عند العرب» (١٩٥٦) وتعاضد معه الكثير من الباحثين والنقاد عناية بالمنهجيات التقليدية، وأولها النقد اللغوي الذي يعقد جانباً «من جوانب عناية العرب بلغتهم، ووسيلة من الوسائل التي اتخذوها لبيان سحرها، والحفاظ على سلامتها ونقائها.» [2].

وقد انتشر النقد اللغوي في مرحلة مبكرة من العصر الجاهلي، وفي العصور التالية، وأساسه الصياغة والمعاني، ثم ازدهر هذا النقد في القرون الإسلامية، وكانت العوامل المؤثرة فيه هي الرواية (الاستقاء)، والتطور اللغوي من عصر لآخر، عند تدقيق اللحن، والإعراب، والثنائيات اللغوية، والتمازج اللغوي، والانحراف، واستعمال الألفاظ الأجنبية، والقواعد... الخ.

هدف المنهج اللغوي «إلى تنمية لغة الأدباء، والنهوض بأساليبهم، وإمدادهم بما يحسن ويجمل من الألفاظ والعبارات، مع تنبيههم على مناسبة كلّ لفظ، والمقام الذي يقال فيه كلّ تعبير»[3]، للتخفيف من الازدواج اللغوي أثناء التطور اللغوي في هذه الحقبة التاريخية أو تلك .

---

(١) المصدر السابق، ص١٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤

(٣) المصدر السابق، ص٦٩

أثر التعصب القديم كثيراً في النقد اللغوي، وتمثلت المقاييس التي دفع إليها التعصب القديم في الغرابة والفخامة، ورفض اشتقاق ما يسمح به القياس، ورفض المعرب والدخيل، والتقيد بالعرف اللغوي. وهناك أيضاً عامل الخصومة المؤثر على النقد اللغوي، ويفرز الخصومة الشخصية، والخصومة المذهبية، والاتهام باللحن والخطأ، والعداوة للأديب أو أدبه، وله مظاهر أولها من محاسبة الشاعر على ألفاظ وتراكيب غير متفق عليها، وثانيها التعليقات التي تتسم بالحدة والمبالغة، وثالثها الاختلاق والكذب على الشاعر أو الأديب. غير أن الخصومة والدوافع كانت عاملاً من عوامل تنشيط النقد اللغوي في مجالات الدفاع عن طبيعة النقد اللغوي ومزاياه وتعبيراته عن الخصائص الثقافية.

اندغم الإعجاز كثيراً مع النقد اللغوي في منظوراته الإيجابية، من إعجاز القرآن الكريم، إلى إعجاز الأدب والثقافة، وتبدت قضايا اللفظ في الغرابة والسهولة، وموسيقى اللفظ والتركيب، والفروق بين المترادفات، وأتضح أن «الإعجاز» عامل في إثارة كثير من قضايا النقد اللغوي عند البحث عن الأسرار واستخلاص القوانين التي تقاس بها النصوص والأساليب.

درس العزاوي موضوعات النقد اللغوي ومقاييسه، وأولها مقاييس الخطأ والصواب كالتكفل ببيان سلامة العمل المنقود من الخطأ، ومطابقته للمألوف من قواعد اللغة، والمعهود من نظامه، والكشف عن مواطن الجودة والرداءة في ذلك العمل. وتبدت المقاييس في الأدوات والظروف، وفي تغيير بنية الكلمة، وفي المثنى والجمع وفي الاشتقاق واستعمال الكلمات، وفي المصادر، وفي الندبة والاستغاثة، وفي الإعراب، وفي التعريف والتنكير والتعدي واللزوم.

أما مقاييس الجودة والرداءة فظهرت في المفردات من حيث تأليفها ووزنها طولاً وقصراً وحركات وخروجاً من وزن إلى وزن، وغرابتها، وعاميتها، وجزالتها وسهولتها ورقتها، وإيحاؤها وتخييلها، وأسماء الثمار والمواضع والأعلام، والتلاؤم بين اللفظ والمعنى، والدقة، والإفادة، والاشتراك، والتكرار، وموقع الكلمة، وأسماء الإشارة والموصول والضمائر، وكاف الخطاب، وحروف الصلات، والتصغير، والاصطلاحات.

كانت مقاييس جودة التراكيب ورداءتها مدروسة في الانسياب، والموسيقى والإيقاع، والوضوح والغموض، ووحدة النسج.

تجلت فوائد النقد اللغوي في حماية اللغة، وتهذيبها، وتنميتها بتوسيع قياسها والمقيس عليها وقبول المعرب والدخيل، إلى جانب رصن بعض الظواهر اللغوية كالغريب، والنوادر، والتطور اللغوي للمفردات، والمعرب والدخيل، والمولد، وتصحيح الخطأ، والإرشاد إلى الحسن والأحسن، والدفاع عن المنشيء، والتعجل في الحكم بالخطأ أو الرداءة، واختلاف النظرة إلى لغات القبائل، والتصحيف والتحريف، وجهل بعض النقاد بمراد الشاعر، وجهل بعض النقاد بالإعراب، والكشف عن أسرار التعبير الأدبي وخصوصيته.

اتصلت عيوب النقد اللغوي بالتزمت والجمود كالاحتكام إلى القديم والتقيد بالعرف اللغوي، وعدم التفريق بين الخطأ والتطور، والتمسك بالأفصح، وبالتعصب للمنشيء أو عليه، وبالفصل بين اللفظ

والمعنى (الشكل والمضمون)، وبالجزئية في النص المنقود، لأن الأنسب هو «ضرورة مراعاة الكل وعدم الوقوف عند الجزء في عملية النقد والتقويم»[1].

من الواضح أن النقد اللغوي لا يقتصر على اللغة وحدها، بل هو أساس النقد ومنهجيته.

٢-٢- نقد النثر:

اهتم الباحثون والنقاد بنقد النثر أيضاً، فيما سمي النثر الفني والخطابة والمقامة في أعمال «النثر الفني في القرن الرابع» لزكي مبارك (مصر، ١٩٤٠)، و«الخطابة في عصرها الذهبي» لإحسان النص (سورية، ١٩٦٣)، و«فن الخطابة وتطوره في الأدب العربي» لايليا الحاوي (لبنان، ١٩٦١)، و«نشأة الكتابة الفنية» لحسين نصار (مصر، ١٩٦٥) و«الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري» لحسني فاعة (لبنان، ١٩٧٨)، و«فن القصة والمقامة» لجميل سلطان (سورية، ١٩٤٣)، و«نشأة المقامة في الأدب العربي» لحسن عباس (مصر، ١٩٧٠)، و«الفن ومذاهبه في النثر العربي» لشوقي ضيف (مصر، ١٩٥٩)، و«أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري» لعبد الحكيم بلبع (مصر، ١٩٧٩)، والنثر الفني وأثر الجاحظ« للمؤلف نفسه (١٩٧٠)، وشرح «مقامات بديع الزمان الهمذاني» لمحمد يحيى الدين عبد الحميد (مصر، ١٩٦٢)، والخطابة في صدر الإسلام لمحمد طاهر درويش (مصر، ١٩٦٤)، و«الخطب والموعظ» لمحمد عبد الغني حسن (مصر، ١٩٦٦)، و«ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري» لمصطفى السيوفي (لبنان، ١٩٨٥)، «وفن المقامات بين المشرق والمغرب» ليوسف نور الدين عوض (السودان، ١٩٧٩).

كان كتاب «نقد النثر في تراث العرب النقدي حتى نهاية القرن العباسي ٦٥٦ هـ» لنبيل خالد رباح أبو علي (فلسطين) هو الأكثر مقاربة لنقد النثر بمنهجياته التقليدية عند الكثير من النقاد والباحثين، والأكثر عناية بإبراز مصادر نقد النثر وتحديد مذاهبها وخصائص مباحثها، وتعلق ألوان النثر وأخباسه بها، في الدراسات التحليلية ومراعاة التقارب الموضوعي والتسلسل التاريخي، وإظهار تدرج المباحث ونقدها وتطورها في فروع النثر، وأولها إعجاز نظم القرآن الكريم، وثانيها الضوابط الأسلوبية للنثر الفني، وثالثها مصادر نقد النثر ومباحثه اللغوية والأدبية، ورابعها كتب شروح النثر وأهميتها وطبيعة مباحثها ومكانتها في الأسس النقدية، وخاصة الأسلوبية منها.

تناول الكتاب **فنون النثر ونظرية النقاد فيها**، وتحدث عن وجوه اهتمام العرب بالفنون النثرية المختلفة، وعرض بعض موازناتهم ومفاضلاتهم بين الشعر والنثر، ودرس بالتفصيل نقد الخطابة والرسائل والمقامات، وركّز على أنواع الخطب وآراء النقاد في موضوعاتها المختلفة، والمعايير النقدية لكلّ نوع من تلك الأنواع، وانتقل للحديث عن بناء الخطبة وما يستحب في كلّ جزء من

(١) المصدر السابق، ص٤٣٣

أجزائها، وتوقف عند الضوابط الأسلوبية للخطابة، وتبيان شروطهم في الألفاظ والعبارات، وطرائقهم في الظواهر الأسلوبية وأثرها في وضوح المعاني أو موسيقى الأسلوب الخطابي.

ثم درس الرسائل ونقدها، واستخلص ما استقر من أسسها النقدية، فيما يخص صعوبة ثقافة الكاتب، وموضوعات الرسائل وضوابطها الفنية، وأصول بناء الرسالة وما يشترط في جزء من أجزائها، والضوابط الأسلوبية للرسائل وما بينها وبين ضوابط أسلوب الخطب من فروق مختلفة. وكانت العناية الأوسع بالمقامة وطبيعة نقدها، ولاسيما أصولها، ونظرات النقاد في طريقة بنائها، والآراء النقدية في موضوعاتها وطريقة معالجتها، ولغة هذه المقامات وضوابطها النقدية.

اهتم النقاد والباحثون بالنثر وفنونه باستخراج وضابطه المختلفة، وبالمفاضلة بين الشعر والنثر، «بالإضافة إلى الكثير من الموازنات بين الشعر والنثر دون تفضيل أحدهما عن الآخر، والتي لا يستدعي المقام ذكرها، إذ يكفي ما سبق لإظهار أهمية النثر في حياة العرب، ومكانته من الحركة الأدبية والنقدية»[1].

تميز نقد الخطابة في توضيح الخطيب وصفاته كالفطرة والاستعداد الغريزي، واللسن والفصاحة، وسعة الثقافة، والقدرة على مراعاة مقتضى الحال، والصدق والإقناع بموضوع الخطبة، وشرح أبو علي أنواع الخطب وموضوعاتها وآراء النقاد فيها، كالخطب السياسية والحربية، والخطب الدينية، والخطب الاجتماعية، وخطب المحافل والوفود، وخطب الزواج، وخطب إصلاح ذات البين، والوصايا الاجتماعية، وعرض بناء الخطبة، من المقدمة والموضوع إلى الخاتمة، وركّز على الدراسة الأسلوبية للخطاب مثل دراسة اللفظ، والعبارة أو النظم النثري، والإيجاز والإطناب، والوضوح، والإثارة الوجدانية، والسجع والازدواج وقصر الجمل والمحسنات اللفظية في موسيقى الأسلوب.

قسم الرسائل إلى صنفين سياسية واجتماعية لحصر أغراضها وجمع شتاتها، وتخلص «مما اختلف فيه الدارسون الذين درجوا على تصنيفها إما إلى ديوانية وإخوانية وأدبية، أو سلطانية وإخوانية وديوانية، أو رسمية وشخصية، أو سياسة واجتماعية ودينية، إلى غير ذلك من التقسيمات التي أشهرها الديوانية والإخوانية»[2].

كانت نتائج نقد النثر في الملاحظات التالية:

أ- اهتمام النقاد العرب بالنثر وفنونه، ولم يبلغ هذا الاهتمام درجة اهتمامهم بالشعر، وهذا جلي في الموازنة بين نقد الشعر والنثر، من حيث تاريخ النشأة أو البلاغة أو الشكل والمحتوى.

ب- دمج بعض النقاد كلامهم عن الشعر والنثر أثناء درس القضايا المشتركة، كقضية اللفظ والمعنى، وقضية الطبع والصنعة، وقضية السرقات الأدبية.

---

(1) أبو علي، نبيل خالد رباح: نقد النثر في تراث العرب النقدي حتى نهاية العصر العباسي ٦٥٦هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٠٣.

(2) المصدر السابق، ص٢٦٧

ج- إدعاء بعض النقاد أن نقد النثر مستمد من النقد اليوناني، والتدليل على مجافاة هذا الادعاء، لأن غالبية شغل نقد النثر مستمد من الخصائص اللغوية والثقافية العربية.
د- عناية غالبية النقاد بأجناس النثر الفني وألوانه، كالخطاب والرسائل والمقامات، ومدى تمايز هذه الأخباس والألوان بالخيال أو المجاز أو الشكل الفني.
ه- غلبة اهتمام النقاد والباحثين بموضوعات النثر وقضاياه، والتقليل من التحليل الفني.

٢-٣- نقد الشعر:

تركز نقد النص التراثي على الشعر بالدرجة الأولى عند غالبية النقاد والباحثين، ومن أبرز المؤلفات النقدية «تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن» لإحسان عباس (فلسطين، ١٩٧١)، و«نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد» لألفت كمال الروبي (مصر، ١٩٨٣)، و«الثابت والمتحول» لأدونيس (سورية، ١٩٧٤)، و«نظريات الشعر عند العرب» لمصطفى الجوزو (لبنان، ١٩٨١)، و«اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري» لمحمد مصطفى هدارة (مصر، ١٩٦٣)، و«الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام» لمحمود الربداوي (سورية، ١٩٧٣)، و«الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي» لجابر عصفور (مصر، ١٩٧٤)، و«النقد الأدبي وأثره في الشعر العباسي» لناصر الحاني (العراق، ١٩٥٥)، و«موسيقى الشعر» لإبراهيم أنيس (مصر، ١٩٤٧).

وتعالق نقد النص التراثي الشعري مع الفكر والفلسفة والمعرفة، وأعرض كتاب محمد لطفي اليوسفي «الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه»، على أنه الأشمل في إضاءة نقد الشعر وأبعاده العميقة.

يمثّل كتاب اليوسفي محاولة لقراءة منجزات الفلاسفة والمنظرين العرب في الشعر والشعرية، ووصفه عملاً غايته الإسهام في تأصيل الكتابة النقدية، ورأى أن «التأصيل لا يعني الإحياء. ذلك أنه حركة تتنزل من التاريخ هناك في الصميم. حركة تمضي إلى التراث لتكشف عن خباياه. وغايتها من ذلك ليست الحلول في التراث بل مفارقته، تصبح الأصالة هي الحداثة ذاتها»(١).

انطلق نقد النص التراثي من منظور بنائي بياني، بما يفيد أن إعادة اكتشاف النص القديم ذاته يمكن أن تتم بالنظر في النص الحديث. وثمة قضايا تثري الخطاب النقدي العربي بين الأصالة والمعاصرة، ومنها قضية الدلالة، وقضية الغموض، وقضية الإيقاع، وقضية التمسك بالتراث، وقضية النظرية الأدبية وغيرها، على ألا تنقطع هذه القضايا عن تواصل التراث والحداثة، من خلال البناء الشكلي ومحتوياته، وترسيمات القراءة للخطاب النصّي.

---

(١) اليوسفي، محمد لطفي: الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، طرابلس الغرب، تونس، ١٩٩٢، ص٧.

شملت دراسات الكتاب ضبط أصول النظرية العربية، ومدى التداخل مع النص اليوناني وتجلياته في الثقافة العربية، من الصراع إلى الحوار، لإضاءة أبعاد النص القديم، ما دامت النظرية تمتلك وجوداً تاريخياً، و«تشكلت بالنظر في النص من زاوية ما يفي بحاجات وجود العرب وقتها»(١).

انطلق الانشغال بقضية الشعر والشعراء في مجالين، أحدهما موضوعة الشاعر، أما الثاني فمداره النص وخصوصياته ووظيفته، مثلما تواضع الشاعر والشاعرية مع منابت الشاعرية ومكوناتها ما بين الطبع والغريزة والعاطفة القوية، وتعاضدت هذه المكونات مع الدربة القائمة على الحفظ والرواية وإدامة النظر، وثمة ثراء للشاعرية في العناية بالطبع لاشتغال القوى الفطرية إزاء التهيؤ للقول، من النفاذ إلى القوانين التوليدية الكامنة في النظام اللغوي إلى إدراك قانون المشاكلة.

تأصلت الشعرية مع حداثة النقد النصي وترابطه العضوي وصياغاته في المستويات الإيقاعية والدلالية والإيصالات الشعرية الناظمة لمنظورات النص وطرائق تشكيله، «على أن الجانب البنائي، أي الصياغة والنسج وجودة المرصف هي جوهر الشعر والصورة التي تحدد قيمته»(٢).

أكد اليوسفي أن وظيفة الشعر لا تتم بمعزل عن النظر في مكانة النص، بما في ذلك النص القرآني نفسه، وأثره في الثقافة العربية، وعمّق الرأي في لا تاريخية القراءات التي اهتمت بحضور مؤلف أرسطو في الثقافة العربية، ومشكلات القراءة اللاتاريخية واندغامها بقراءة النص من داخله بالدرجة الأولى، وبتحديد المنهج وعملية الإصغاء إلى النص من داخله، نحو تشكيل رؤاه البيانية والنظام البياني المعرفي والمحمولات الثقافية، ونفعها في الإعلان عن الهوية والماهية.

تقصى اليوسفي كتاب «فن الشعر»، ما قاله وما سكت عنه، وأول مواقف المهتمين بتراثنا الفكري من كتاب الشعر لأرسطو، ولاسيما مفهوم المحاكاة والرؤية والتبويب والقراءة والمنهجية. وأوضح أن للصراع بين النظام المعرفي اليوناني والنظام العربي تاريخيته ومداه، وأن تأثيرات كتاب فن الشعر متصلة بطفح الدلالات، وخبايا مفهوم المحاكاة، وفعلية الشعر (الكاثرسيس)، بينما تباينت التأثيرات لاحقاً إزاء حدوث التأصيل، والصراع بين الرؤى، وخلخلة النظام اليوناني داخل الخصائص الثقافية العربية من خلال إقصاء الحكاية، وإقصاء رؤية أرسطو لعملية الإبلاغ الشعري، وهذا جلي في منجزات الفلاسفة والمفكرين العرب من الشرح إلى الابتداء والتأصيل في تلازم مفهوم الشعر مع الخصائص الثقافية، وأساسه أن الشعر هو فعل الشعر، وأن الشعرية بلا ضفاف، وتقع في الشعر، وتندسّ في النثر، وأن للشعرية وظيفتها الواسعة، وأن للإيقاع مكانته في عملية التصنيف والنمذجة، وفي شكل القراءة، والدفق الدلالي، وفي ماهية الشعر وتخييله. غير أن الفلاسفة العرب سكتوا في نصوصهم عن حضور النظام البياني وصداه في كيفية التمثل، ومكونات الباث والرسالة والمتقبل، والتأويل، وقراءة المنهج، وطبيعة الموضوع المدروس.

---

(١) المصدر السابق، ص٢.

(٢) المصدر السابق، ص١١٠

رأى اليوسفي أن اهتمام الدارسين بالشاعر لا يقلّ أهمية عن اهتمامهم بالنص وبحثهم عن القوانين التي تؤسس مجتمعة علم الشعر. وأن العوامل الخارجية التي تعين على إخراج الشاعرية من حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل هي المهيئات والبواعث، وأن المكونات المتسترة على نفسها في ذات الشاعر هي القوة الحافظة، والقوة المائزة، لاستدعاء المقاصد الكلية، وأسلوب إيراد تلك المقاصد وطرائق تشكيلها، وترتيب المعاني وفق ما يتطلبه الأسلوب المتخير، وصياغة المعاني في عبارات، وتخيل المعاني وفق ما يتطلبه الغرض من تواتر وتراتب، ومكملات المعاني وزينتها، وملاءمة تلك المعاني للإيقاع، وملاءمة المعنى الملحق بالمعنى الأصلي لاكتمال البيت الواحد.

صارت قراءة النص الشعري راسخة مع الخصوصيات الثقافية العربية من التقاط القانون إلى تأصيله، وتأصيل مقولات السلف، وتجلى ذلك في العدول الإيقاعي الخارجي والداخلي، والمستوى الدلالي عند ضبط المحاكاة والتخييل وقضية الإيصال الشعري ووظيفة الشعر، وعند تحديد أنماط المحاكاة من حيث مقاربة الواقع، وفاعلية التخييل في صلب الخطاب الشعري وتحولاته الدلالية (المعنى ومعنى المعنى)، وتراتبية الغرابة والغموض في الجانب البنائي للخطاب الشعري، ومدى التخييل وتأثيره في المتلقي كالإمتاع والمؤانسة، ومساهمة المتلقي في عملية الإبداع.

استنتج اليوسفي في دراسته الواسعة والعميقة نظرية العرب الخاصة في الشعر والشعرية من المؤثرات إلى التأصيل، على أن نظرية العرب في الشعرية فعل وجود، وأن النظرية تمتلك وجوداً تاريخياً والنص الشعري يوجد وجوداً لا تاريخياً، أما لحظات اندفاع النظرية فمتجلية باحتواء النص الشعري، بينما تبدت لحظات الانكفاء بأحوال احتجاب النظرية في أقوال النص، ثم صارت العلاقة بين النصين القديم والمعاصر علاقة تنامٍ في التغاير، حسب الخصوصيات الثقافية العربية، دعوة إلى رسوخ تأصيل النص بالكشف عما لم يكشف عنه القدامى، وتأصيل الذات بدفعها على درب الحيرة والسؤال، وتأصيل النظرية العربية القديمة، و«هذا يعني أننا مطالبون بإعادة بناء شعريته بالنظر في النص الحديث ذاته. فالنص الحديث لا كلّ نصّ، بل ذاك المؤسس الأصيل، إنما يستمد شرعية وجوده بيننا، وقدرته على الفعل فينا، من وقوعه على تلك الشعرية المقفلة على ذاتها في النص القديم، إنه حركة تنامٍ للقديم، وليس هدماً له»(١).

تلازم نقد النص التراثي في الشعر بين التأصيل والتحديث توجهاً نحو صوغ منهجيات معرفية لا تخرج عن الخصوصيات الثقافية العربية.

٣ـ المنهجيات الحديثة:

مارس الباحثون والنقاد الأكاديميون المنهجيات الحديثة في قراءة النص التراثي تنمية للمنهجيات التقليدية إلى جانب التأثر المباشر بالغرب ومنهجياته الحداثية قليلاً أو كثيراً. وأورد أبرز هذه المنهجيات الحديثة:

(١) المصدر السابق، ص٣٨٩

٣.١ـ وعي النظرية الأدبية في التراث النقدي:

اتجه شغل طيب تيزيني (سورية) إلى السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي منهجاً وتطبيقاً، وجادل فيه أهل اليمين على تنويعاتهم، وأهل اليسار ومواقفهم من القضية التراثية، ليس بوصفها شأناً من شؤون الماضي، بل بوصفها مسألة راهنة لا تنفعهم عن قضايا الثورة الاجتماعية والقومية والثقافية والتقنية، لتحتل مكانتها الضرورية في البرنامج الفكري – السياسي الداعمة للوجود العربي ووعي الذات القومية، «فهي، أولاً، لحظة الحفر الجدلي المادي التاريخي في الوضعية إياها ومحاولة استكشاف الآفاق الجديدة الناهضة فيها، على خفوتها وقلقها وتعثرها في حالات كثيرة. وهي، ثانياً، لحظة التعبير عن علامات الارتداء والنكوص (في الوضعية المعنية)، وذلك بصيغة العرض النقدي مرة، وبصيغة السجال النقدي مرة أخرى، وبصيغة التعرية اللامهادنة لإشكالية تلك الوضعية في كلّ الأحوال»[١].

عالج تيزيني في كتابه القضايا التالية: ما لا يجوز الصمت عليه في قضية التراث العربي، في ما بين الفلسفة والتراث، عالم الطفولة ومشكلة التراث، معالم أولية في إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، بين موسوعة المعارف العربية والفكر التاريخي التراثي، في قراءة النص الفكري، نماذج متعددة من نمط واحد زائف (فاسد بالاعتبار المنهجي المنطقي). وناقش اشكاليات قراءة التراث العربي عند مفكرين عرب، كالمفارقة بين كسينوفان ومحمد عابد الجابري، أو مشروعية الوعي الوهمي الإيهامي، والمفارقة بين رينان والجابري، أو من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب الشرقي (المغربي)، وهناك أبحاث ثمينة عن حسين مروة رائداً ومؤسساً في البحث التراثي العربي، ونظرة في التراث العربي الفكري المستنير، وابن خلدون بين التراث والوضع الراهن.

تقصد تيزيني، في صلب أبحاثه ودراساته، التعرض لنماذج متنوعة تنوعاً إيديولوجياً ومنهجياً، ليبين، بطريقة أولية، «أن إشكالية الدراسة النصية النقدية واحدة من الإشكاليات التي تخترق معظم أنساق النقد الفكري العربي المعاصر، وذلك في الزاوية الأكثر مباشرة وبساطة: الحفاظ على بنية النص والتعامل معها من موقعها البنيوي، ومن موقعها التاريخي، ومن موقعها الاجتماعي»[٢].

«عني جابر عصفور عناية مبكرة بالنظرية الأدبية في التراث النقدي ومنهجياته، وطبقها على مفهوم الشعر، من منظور محدد، إنّ المشكلة الأساسية في وجهة النظر وفي المنهج الذي يُرى التراث من خلاله، على أن وجهة النظر المصاحبة للمنهج، تفرض طبيعة المعالجة، كما تفرض زوايا الاختيار، وتحدد، في النهاية، نقاطاً للحوار، يتم فيها الجدل بين الماضي والحاضر، دعماً للحاضر الذي هو نقطة البدء والمعاد»[٣].

---

(١) تيزيني، طيب: في السجال الفكري الراهن... حول بعض قضايا التراث العربي، منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٩، ص١٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٣

(٣) عصفور، جابر: مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، ط٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص٧.

بنى عصفور كتابه على تصورين عن التراث، الأول تصور يتعامل مع التراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم، وأن التراث موجود في الذات العربية على الدوام، «أما التصور الثاني، فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالحاضر والإدراك للوجود الآني، وذلك هو التصور السائد، فضلاً عن أنه التصور الممكن عملياً»[1].

بحث عصفور في كتابه الفريد زوايا التراث في نقد الشعر، حول موضوع واحد هو مفهوم الشعر، من خلال كتب ثلاثة، هي «عيار الشعر» لابن طباطبا العلوي (-٣٢٢هـ)، و«نقد الشعر» لقدامة بن جعفر (-٣٣٧هـ)، و«منهاج البلغاء وسراج الأدباء» لحازم القرطاجني (-٦٨٤هـ)، كونها تمثل محاولات أصيلة لتحديد الأصول النظرية لمفهوم الشعر في التراث النقدي. وناقش تشكيل المفهوم في البحث عن عيار للشعر عند ابن طباطبا، وعن علم له عند قدامة بن جعفر، واهتم بتكامل المفهوم عند حازم القرطاجني، وقوامه المهاد النظري، ومهمة الشعر، وطبيعة المحاكاة الشعرية، والوزن والموسيقى، والتناسب والوحدة.

كان تركيز عصفور الدائم هو «التأصيل النظري على الخطوة المنهجية التي دفعت النقاد الثلاثة، إلى بناء مجموعة من التصورات، تترابط عند كلٍ منهم بشكل متميز، يحدد مفهوماً للشعر من ناحية، ويؤسس علماً يميز الجيد من الرديء من ناحية أخرى»[2].

يؤكد شغل عصفور أن التراث النقدي شديد الخصوصية الثقافية في رسوخ النظرية الأدبية الأصيلة في نقد شعر التراث، من المفاهيم النظرية لمهمة الشعر وماهيته وأدائه إلى أبعاده الوثيقة مع التاريخ والحياة والواقع.

خصص مدحت الجيار (مصر) كتابه «الشاعر والتراث» لدراسة المادة والمنهج، إذ تقوم العلاقة بين الشاعر والتراث بمجرد أن يبدأ الشاعر في كتابه نوعه الشعري، لأنه يتناص مع هذا التراث ابتداء من الموروثات اللغوية والأسلوبية والموسيقية، وانتهاء بالقضايا والموضوعات التي تملك تطوراً ذاتياً واجتماعياً عبر حلقات التاريخ القديم والوسيط والحديث.

ومن ثمّ تتحرك، برأي الجيار، «علاقة الشاعر بالتراث عبر عصور ومذاهب ومدارس واتجاهات تتعاصر، وتتداخل، وتسيطر إحداها – أحياناً – ولكنها تعود إلى هامش النص بعدما كانت تمثّل متنه. ويتكّون بهذه الحركة ملمح التراث الخاص بكلّ عصر ومذهب وشاعر. ويعني ذلك أن مفهوم الشاعر والتراث كليهما يتغيران ويتطوران مما يزيد في تمايز خصائص كل مرحلة وكل شاعر»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص٧

(٢) المصدر السابق، ص١٢

(٣) الجيار، مدحت: الشاعر والتراث، دراسة في علاقة الشاعر العربي بالتراث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ١٩٩٥، ص٩.

درس الجيار الشاعر والتراث في نظرية الأدب تحليلاً للإطار الاجتماعي لجدل الشاعر والتراث، وعلاقة الشاعر بالتراث في نظرية المحاكاة، وفي نظرية التعبير الرومانسية، وعلاقة الشاعر بالتراث ما بين المحاكاة والتعبير، وفي نظرية التعبير، وتوازن العلاقة بين الشاعر والتراث في نظرية الخلق، وجدل علاقة الشاعر بالتراث في مفهوم نظرية الانعكاس.

طبّق الجيار الدراسة على التراث والشاعر العربي في المراحل التالية: التراث والشاعر في العصر العربي حتى سقوط الدولة الأموية (١٥٠ق.هـ - ١٣٢هـ)، والشاعر العربي وتحديث النص والتراث خلال العصر العباسي (١٣٢هـ-٦٥٦هـ)، ومرحلة التقليد والتناسخ وسيادة النثر في العصرين المملوكي والعثماني (٦٥٦-١٢١٣هـ)، ثم نقل التطبيقات إلى الشاعر العربي الحديث والتراث في ثلاث مجالات، أولها تحديث الشعر العربي بالإحياء التراثي من رفاعة إلى شوقي، وثانيها الرومانسية العربية والتراث من خلال تطور الذات الشاعرة وإتساع مفهوم التراث، وثالثها انفتاح النص الشعري والجدل مع جوهر التراث في شعر التفعيلة.

أفصح كتاب الجيار عن المبدأ الجمالي والصيغة الفنية للنص الشعري وخضوعها للبنية الثقافية الأم، أي عناصر التمثيل الثقافي التي تولد عنها الشاعر والنص والتراث والمتلقي على السواء في عصور الأدب العربي، وفي نظريات الشعر الكبرى: المحاكاة والتعبير والخلق والانعكاس بما يؤكد على خصوصيات النظرية الشعرية العربية الأصيلة في التطور التاريخي والاجتماعي والشعري لعلاقة الشاعر بالتراث من خلال منهج اجتماعي تاريخي تحليلي، يستشهد بما يمثل جوهر حركة المجتمع والتاريخ والفن الشعري، حسب تعبير الجيار.

٣-٢- البنيوية:

اكتنه كمال أبو ديب (سورية) جدلية الخفاء والتجلي وأسرار البنية العميقة وتحوّلاتها في الشعر العربي تطابقاً مع المنهج البنيوي للوعي بالبنية السطحية والبنية العميقة، وإدراك الآلية الدلالية والحركية لتجسيد المعاني والدلالات والتفاعلات البنيوية القائمة «على تراث فكري وفلسفي ولغوي يعود إلى أوائل القرن الحاضر، وكونها استمراراً لتطورات فكرية وفلسفية تضرب جذورها في أغوار التراث الأوروبي ممتدة إلى هيغل على الأقل ومفاهيمه الجدلية، وإلى فرويد والتحليل النفسي»[(١)].

اعتمد أبو ديب على الأسس النظرية للمنهج البنيوي، ونحى منحى نظرياً، لاكتشاف الظواهر الفكرية والفنية في بنية القصيدة التي تعزز فهم العالم ووعي العلاقات التي تنشأ بين مكوّنات الثقافة وعياً للعلاقات بين مكوّنات البنى الاقتصادية والسياسية والنفسية والاجتماعية، لإدراك عملية الإبداع

(١) أبو ديب، كمال: جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص١٠-١١

والخلق. وأضاء عملية القراءة والإدراك للدراسة البنيوية «من أجل فهم بنية ما، بكل تعقيدها وتشابكها، بجدلية الخفاء والتجلي فيها»(١).

«شرح أبو ديب الأبعاد الأولى للبنيوية في الصورة الشعرية، والفضاء الشعري، وبنية الإيقاع الشعرية، والأنساق البنيوية، ثم طبّق المنهج البنيوي في تحليل الشعر، بما هو فاعلية خلق ورؤيا متأصلة في الذات الإنسانية واكتناه للحظة التوتر بين الإنسان والعالم، هو هاجس النزوع، والثاني متابعة تحديد عدد من المنطلقات الأساسية لصياغة نظرية بنيوية للمضمون الشعري»(٢).

خلص أبو ديب إلى نتيجة داعمة للتأصيل والتحديث في المنهجيات الحديثة في قراءة النص التراثي، بإتباع المنهج البنيوي واكتناه مستويات البنية الأخرى وكيفية تجسيد كل مستوى من هذه المستويات للبنية الأساسية للقصيدة، ولاسيما الأنساق الصوتية في العقيدة وتحولاتها، وأنساق الصورة الشعرية وتحولاتها، وسواهما.

اشتغلت فدوى مالطي ــ دوجلاس (مصر) في البنيوية أيضاً وعلاقتها بالنص التراثي العربي، وبحثت في دراساتها مبادئ النظام، والقوانين، والأساليب الفنية التي استخدمها المؤلفون التراثيون في خلق أعمالهم.

وشرحت في الفصل الأول البنيوية والنص التراثي العربي كمنهج نقدي ملائم للنصوص العربية في العصور الوسطى، وعللت منهجهما البنيوي، على أن البنيوية تتكون من مجموعة من أنظمة التفكير التي تتقابل عند نقطة معينة، بوصف رولان بارت، هي التشريح والربط، ويفيد التشريح عملية اكتشاف بناءات النص الأساسية، بينما يمثل الربط «إعادة توحيد هذه البناءات على نموذج للنص أو شكل مواز له. ويمكننا، من ثم، أن نرى في هذا النموذج الموازي تفاعل البناءات في النص بكامله»(٣).

درست دوجلاس نوعين معينين من النصوص التراثية هما أدب المسامرات والترجمة، وركّزت على المنهج البنيوي الذي يمثل نسقاً يكشف عن البناءات، أي مبادئ النظام، المتضمنة في صلب النص، ويتفق هذا المنهج النقدي مع دراسة الأدب العربي التراثي وعرضت في الوقت نفسه الاعتراضات الستة على البنيوية المنحصرة فيما يلي:

أ- إن البنيوية لم تعد شيئاً يساير العصر، أوانها ليست أحدث المدارس النقدية في الادب.

ب- البنيوية تعالج الأعمال الأدبية كأنها مؤسسة كلها على النماذج البسيطة نفسها.

ج- من الواجب درس الأدب باستخدام مبادئ الأدب نفسه، ويجب على النقد الأدبي أن يكون موضوعاً مستقلاً.

(١) المصدر السابق، ص١٥

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٢

(٣) دوجلاس، فدوى مالطي: بناء النص التراثي، دراسات في الأدب والتراجم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٢.

د- إن البنيوية تعزل العمل الأدبي عن بيئته الكاملة، أي عن تراثه الأدبي، وحياه مؤلفه، والمجتمع الذي ألف به والمنعكس في العمل نفسه.

هـ- إن التحليل البنيوي للنص الأدبي يشبه جناح الفراشة تحت «الميكرو سكوب» فيضيع النص الأدبي كلاً من جماله وكمال.

و- يمثل تطبيق البنيوية على النصوص التراثية مفارقة تاريخية، فضلاً من أنها تكون من حضارة أخرى.

تميز نقدها لهذه الاعتراضات على أنها افتراضات خاطئة عن طبيعة النقد الأدبي، لأن المنهج البنيوي لا قطيعة له مع المناهج النقدية الأخرى، فحللت المنظومات القصيرة في حكاية البخلاء للجاحظ، والفكاهة والبناء في حكايتين من حكايات البخلاء للجاحظ والخطيب البغدادي، والبناء والتنظيم في أحد الأعمال الأدبية ذات الموضوع الواحد، «التطفيل» للخطيب البغدادي، والمقامة المضيرية لبديع الزمان الهمذاني، والجدل وتأثيراته في تقليد سيرة الخطيب البغدادي، والأحلام والعميان وسيميائية الترجمة للصفدي، والعلاقات الداخلية المتبادلة بني العناصر الاسمية: الأسماء، وأسماء الدين، والكنى في القرن التساع بعد الهجرة.

تجلى في تحليل الناقدة أن البنيوية تدرس النماذج على مستويات عديدة للنص كالأسلوبية والمهارة الفنية والمنظورات الفكرية من داخل النص بالدرجة الأولى.

٣.٣- قراءة النص:

برز المنهج النصي في قراءة النص التراث النقدي عند العديد من النقاد والباحثين الأكاديميين، ونذكر منهم أحمد درويش، وعبد الرحيم الكردي (مصر).

أصدر أحمد درويش كتابه «التراث النقدي، قضايا ونصوص» مقاربة للاتجاه النصي في النصوص النقدية التراثية، وأفاد أن النقد الأدبي في أبسط معانيه يتمثل في القدرة على تحليل النص الأدبي ومحاولة الحكم على قيمته، متركزاً على التذوق الفطري للجمال الفني واللغوي، وعلى «الرقي بمستوى النص الأدبي المنتج من خلال الحوار الفردي أو الجماعي، مما يعود أثره دون شك على مستوى النتاج الأدبي والجمالي والحضاري لأمة من الأمم»(١).

تكفل درويش بإثارة مجموعة من التساؤلات حول تقدير القيم الجمالية في التراث النقدي والقدر العظيم الذي منحه النقاد الأقدمون، وبعضهم من علماء الدين، لنمو هذه القيم ونمو التفكير الأدبي والنقدي معها، وتصاحب نقده مع البلاغة والنقد العربي القديم، نظراً للمستوى اللغوي الخاص الذي تصاغ به، وتتولد عنها الرؤى والأفكار والمستويات الفنية من داخل النصوص، وعرض تطبيقاً ثمانية من النصوص المختارة من التراث النقدي لابن قتيبة، وابن دريد، وقدامة بن جعفر، وأبي

---

(١) درويش، أحمد: التراث النقدي، قضايا ونصوص، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية ٧٧، القاهرة، ١٩٩٨، ص٧.

الفرج الأصفهاني، وابن طباطبا، والقاضي الجرجاني، والحصري القيرواني، وأعقبها بدراسات عن فنّ الصورة عند حازم القرطاجني، ومفهوم الخيال لدى النقاد والفلاسفة والبلاغيين العرب، إلى جانب دراسة تطبيقية، تحاول أن تجيب على تساؤل حول سرّ تحول شاعرية أبي نواس إلى أسطورة، وتقدم هذه الدراسات التطبيقية، بعامة، محاولة لرؤية التراث النقدي بعين المثقف المعاصر من خلال المنهج النصي الذي ينطلق من متن النص، وتمحيصه العلمي والتاريخي واللغوي، وحرية النظر والتأمل وتوسيع الآفاق في تشكلاته الفنية، وتمازجاته الأدبية والثقافية معها، كما صنع الأصفهاني في مزج عوامل الغناء والموسيقى والشعر، وكما صنع الجاحظ في التقريب بين فنون المحاكاة والتمثيل والأدب، وكما صنع عبد القاهر الجرجاني في الاستفادة من الفنون الجميلة كالنحت والنقش والتصوير والصياغة، واقتراب الشعر منها جميعاً في جوهر نظم الفنّ.

أما عبد الرحيم الكردي فقد بحث عن المناهج التي أفرزتها الحضارة العربية في مجال قراءة النص، لتكون بعداً استراتيجياً ونقدياً، ومنهجاً يتلاءم مع الذوق، والثقافة، وإثبات الذات، وإنتاج المعرفة، من خلال المنهج النصي، «والعناية بالنص الأدبي نفسه، باعتبار أن الجسد اللغوي للنص عند أنصار هذه المناهج هو المدخل الفيزيقي الوحيد لإدراك حقيقة النص إدراكاً علمياً، أو باعتبار النص وحدة بنيوية مستقلة عن المؤلف والقارئ، ومستقلة أيضاً عن البيئة الثقافية التي أنتج فيها»(١).

علل الكردي المنهج النصي في قراءة التراث العربي بوفرة التأويلات أو التفسيرات من داخل النص، «حيث يتمتع النص خلالها بسلطة مطلقة يستمدها من الدين، أو من التاريخ وعبق الماضي، ولأن النص... يكتفي فيه بالتفسير والشرح والتأويل»(٢).

اعتمد الكردي على القراءة اللغوية والتأويلية والتجديدية، مثلما شرح قراءات النص الأخرى التفسيرية والخلاّقة، التي تعمل على إنتاج الدلالة عن طريق الإدراك والتحليل والمقارنة والنقد، وهدفه البحث عن الحقيقة، وإماطة اللثام عن المناهج العربية القديمة في قراءة النص، للبرهنة «على أن نظريات القراءة ليست ابتكاراً معاصراً من بنات الفكر الغربي وحده، ويدلل على أن الإنسان العربي المعاصر يمتلك من الجذور الثقافية التي تمكنه من إنتاج مناهج نقدية تعبّر عن فكرة، وتتلاءم مع ذوقه، فالقراءة نفسها عامل إنساني مشترك بين جميع الشعوب.»(٣).

وجد الكردي أن التراث العربي أكثر غنى وتنوعاً، لأن أكثر العلوم العربية من نحو وصرف ولغة وأصول فقه وتفسير، إنما ابتدعت بهدف قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة، مثلما فعل المعتزلة في علم الكلام المنصوص بهدف قراءة النص قراءة صحيحة.

---

(١) الكردي، عبد الرحيم: قراءة النص، مقدمة تاريخية، مكتبة الأداب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٥

(٢) المصدر السابق، ص٧

(٣) المصدر السابق، ص١٣

عني الكردي برصد الظواهر المحورية والجديدة في تقنين قراءة النص في التراث العربي، منذ القرن الثاني حتى القرن الخامس الهجري، وهي الفترة التي ازدهرت فيها الحضارة العربية، وتوافرت فيها عوامل الابتكار، وهي الفترة التي تحولت فيها المعارف العربية إلى علوم، وتحولت السابقة إلى مناهج وقواعد. وأفرز ثلاث نظريات قرائية نقدية للنص التراثي في المرحلة الأولى في القرن الثاني للهجرة وهي القراءة اللغوية عند علماء اللغة، والقراءة التأويلية عند المعتزلة، والقراءة التجديدية عند الشافعي، وأظهر في المرحلة الثانية في القرون الثلاثة التالية نظريتين، هما القراءة البديعية عند ابن المعتز، وقراءة المعنى قراءة جمالية عند الأشاعرة.

أثبت الكردي في قراءة النص التراثي أن المنهج النصي متحقق في نقد التراث العربي، فقد تحولت هذه القراءة إلى مناهج ونظريات ومذاهب وقواعد، وتحولت أيضاً القراءة اللغوية إلى تمارين نحوية ولغوية، والقراءة التأويلية إلى شطحات صوفية وباطنية، غير أنها تندغم في المنهج النصي كلما تواصلت مع الدواخل النصية، أما القراءة التجديدية التي ابتكرها الشافعي فصارت إلى قواعد فقهية أقرب إلى المنطق وفرز الدلالات والمعاني.

لقد تطورت النظريات العربية في قراءة النص عبر القرون، وجوهرها النظر في روح النص من خلال التمسك بالشكل وتحليله.

٣-٤- التأويل الثقافي:

أقبل النقاد والباحثون إلى منهج التأويل، في نقد النص التراثي لإظهار المعاني في النصوص الأدبية من خلال تحليل المفردات والتركيب والمحتوى النصي. وتوزع التأويل إلى ممارسات عديدة، وأولها التأويلات الرمزية، وثانيها الإحالة إلى الخصائص الثقافية كالأدلة والمرجعيات والبيئة الثقافية والتأويل النصي تشابكاً مع الاتجاهات النقدية العميقة كالموضوعية والظاهراتية من أجل تحديد المعنى والتأويل والأنساق الثقافية والاجتماعية والنفسية. ومن اللافت للنظر أن منهج التأويل مندغم في المجازية والبلاغية والفيوضات اللغوية والإشارات والعلامات والرموز وسواها. وأذكر في منهج التأويل ثلاثة مؤلفات في نقد النص التراثي أولها «الكنز والتأويل» لسعيد الغانمي (العراق)، وثانيها «النقد العربي: نحو نظرية ثانية» لمصطفى ناصف (مصر)، وثالثها «السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل» لضياء الكعبي (البحرين).

صدّر الغانمي كتابه بكلمة مفتاحية لابن عربي من «الفتوحات المكية»: «الكلمات كنوز وإنفاقها النطق بها»، واستعان في تمهيده لبحثه بكلمة للجرجاني في «أسرار البلاغة»، ولآيزر لدعم القول بأن في القراءة درراً وكنزاً، و«أن التأويل الذي يقوم به هو اكتشاف هذا الكنز، فالقراءة دائماً بحث للعثور على كنز، وضعه شخص مجهول في الحكاية. لكن كنوز الكلمات كنوز حكائية، أعني أنها

لن تتجاوز حدود الكلمات. وبالتالي، فإن ما تمنحه الحكايات من كنوز ومكافآت وجوائز لن يتعدى الحكايات نفسه. فالحكاية هي ذاتها الكنز الذي تعد به»(١).

تعاضد منهج التأويل عند الغانمي مع التفكيكية والحفر المعرفي لإجلاء المعاني في سياقاتها وأنساقها ومقاصدها الكامنة، «فكلما تعددت القراءات والتأويلات تعددت النصوص»(٢).

حوى الكتاب قراءات في سبع حكايات عربية «بلا مؤلفين»، أي أنها تتدرج إلى حدّ كبير بالسرد الإخباري الشعبي، والحكايات هي: «حجر سنمار، الحكاية اللانهائية»، و«حكايات امرئ القيس، البحث عن أوديب عربي»، و«حكايات حاسب كريم الدين، بلوقيا والسرد والخلود»، و«صندوق وضاح اليمن، الحكاية المجرمة»، و«سلامة والقس، ترويض الحواس»، و«أبو حيان الموسوس والماء، الحكاية المجنونة»، و«الرؤيا والكنز والتعبير، حكاية الحالمين».

يلمس المرء في تأويل الغانمي حفراً معرفياً في مجالات تحليل متعددة: التحليل النفسي، التحليل المقارن للعناصر الإناسية، التحليل بالاستعانة / اللغة والمعاني والدلالية والرموز والتعارض الحكائي والتناص مما هو سمات للمنهج التفكيكي على نحو ما، وهذا ما فعله في تأويله لحكايات امرئ القيس على سبيل المثال، استعادة للمرويات الإسلامية والإسرائيلية والأسطورية، واستمد الغانمي بعض التأويلات من مستندات بروب وغريماس النقدية، على أن الشكلانية والتفكيكية تحوي المدلولات والمعاني كلما أمعن النقد في قراءة النص التراثي.

أما مصطفى ناصف فقد بحث في كتابه التأويل الثقافي من خلال رسم علامات على طريق العلاقة بين النقد والثقافة لتوضيح جوانب من القلق الجماعي الكامن في الأمثلة والمصطلحات، ومصطلحات النقد العربي قسمان رئيسيان فيما يظن، «أحد القسمين يدور حول شيء من الترابط والتفاؤل والسذاجة الحلوة والبناء، والثاني يدور حول المناوأة، ويخدم مشاعر الاشتباه والتأويل والسخرية، والاكتفاء بحركة الذهن، دون اكتراث واضح بأهداف موحدة لا ريب فيها»(٣).

إن النقد العربي للنص التراثي، برأي الغانمي، قد يكون مفتاحاً للثقافة العربية، والثقافة العربية في بعض مظاهرها قد تكون أجلى وأعمق إذا تحسنّت قراءة هذا النقد، وأكد أن الوجه الثقافي للنقد لا ينفصل عن الأسطرة أيضاً، للتظاهر بشيء من المصالحة بين المتباينات، أو التظاهر بالحركة

---

(١) الغانمي، سعيد: الكنز والتأويل، قراءات في الحكاية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٤، ص٥

(٢) المصدر السابق، ص٦

(٣) ناصف، مصطفى: النقد العربي، نحو نظرية ثانية، علم المعرفة ٢٥٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آذار ٢٠٠٠، ص١٣.

السريعة التي توحي بحافة الحياة، وحافة الموت. وأوضح «أن البلاغة تصور عمق النقد العربي وفلسفته، البلاغة هي دراما النقد العربي»[1].

عبّر ناصف عن ثراء النقد العربي بطرائقه التجريبية من خلال مفردات وتراكيب مثل السلطة والعلاقة بين القبض والبسط، والوجه الأسطوري للاستدلال العقلي، والموقف المزدوج من قوة الكلمة، وخضوع النظرية كثيراً لمفهوم القسمة، والتعريف، «ومن حق النظرية أن تجرب طريق التجربة، والتكامل، والإيماء، والحذف، والصمت أيضاً»[2].

استحضر ناصف أفكار عبد القاهر الجرجاني بالدرجة الأولى، على أنها ضرب من الوعي الجماعي، غير أن الوعي الفردي غالب على الرؤى والأفكار الذاتية في العصر الحديث، واستفاد من فكر الجرجاني الكاشف عن نسيج العقل العربي وتلاحمه، ومقاومته، وشموله، لأن العقل العربي هو مشغلة كل دارس عظيم في التراث. وقد دقق هذا الفكر في خدمة التراث، وحركته، وجدله، فكل كتابة واعية تصهر الآفاق المتنوعة: آفاق المؤول وآفاق التراث.

عالج ناصف مسائل التشعب، والامتداد، والتعدد، وعلاقة الاشتباه بالمبادئ المحكمة في النقد العربي القديم والحديث، وصلة هذا النقد والثقافة الأدبية الموروثة بالمصطلحات المعاصرة، وعلى رأسها الغموض والتشظي وتعمقت أبحاثه في دراسة النحو والسلطة، والتأليف بين المتباينات، والكلمات بين التغير والثبات، والنقد العربي ومعجز أحمد، والدور الوظيفي للمغايرة، والبحث عن أسطورة الجماعة، والكلمة الغائبة، وعالم الاستعارة، والمغزى الثقافي للأسلوب، وأكثر من بلاغة، ونظام الشعر، والإحساس الأخلاقي، وقوة الكلمة، والحوار الداخلي.

إن درس التأويل الثقافي في كتاب ناصف شديد التعمق في المصطلحة واللغوية والثقافية ومدى التعالق مع المنهجيات النقدية الحديثة، ولا سيما الأسلوبية والبنيوية والحفر المعرفي.

اشتغلت الناقدة ضياء الكعبي في التأويل الثقافي أيضاً، وفي الجمع بين القديم والحديث، وبين التراث والمعاصرة، لمساءلة هذا التراث واستكناه ملامحه وقوانينه انطلاقاً من الأنواع السردية التي برزت في إطار التفاعل السائد بين كل مكونات الثقافة العربية الإسلامية. وفتحت النصوص السردية على حقول معرفية عديدة، كقصص الحيوان، والقصة العجائبية، والمقامات، والسير الشعبية، وأيام العرب، والقصص الإسلامي القرآني والمسجدي، وقصص الأنبياء، وكرامات الصوفية، والمنامات، وغيرها. وحللت تشكلات هذه الأنواع السردية، وأنساقها الثقافية، وأنماط تلقيها في النقد العربي القديم، وفي النقد العربي الحديث والجديد. واختارت نماذج سردية أوسع هي القصة العجائبية،

(١) المصدر السابق، ص١٦

(٢) المصدر السابق، ص٢٠

والمقامات، والسير الشعبية، لأن القصة العجائبية تشكل مصدراً رئيساً للسرد العربي القديم، وتمثل مجالاً للبحث عن المسكوت عنه أو المغيب في هذا التراث السردي، مما يفتح آفاقاً جديدة للتفكير في الذات العربية في مختلف بناها الذهنية والفكرية. ونظرت إلى المقامات نوعاً أدبياً مراوغاً، على «أن مضمونها تشكله شخصيات مهمشة من الفئات الدنيا في المجتمع، إلى جانب النقد السياسي والاجتماعي الذي قامت به منذ نشأتها الأولى عند بديع الزمان الهمذاني»(١).

أجابت دراستها عن سؤال راهن: كيف كان تلقي السرد العربي بين القديم والحديث؟، وتفرّع السؤال إلى تشكيل محاور البحث، وهي:

أ- ما تشكّلات الأنواع السردية الكبرى في علاقتها بالنص الثقافي في الثقافية العربية الإسلامية؟

ب-ما الأنساق الثقافية التي تحكّمت في العلاقة بين القصّ والسلطة بمختلف مظاهرها وتجلياتها؟ وما دور القصّ في مواجهة السلطة السياسية والاجتماعية؟ وكيف كان دور المتلقي لبلاغة المقموعين والمهمشين في هذه الأنواع السردية؟ وما أنماط هذا التلقي؟

ج- كيف كان تلقي الموروث السردي العربي في النقد العربي القديم؟

د- هل اختلف تلقي النقاد العرب المحدثين عن تلقي النقاد العرب القدامى؟

استند نقد الكعبي إلى «الأول: المنهج التاريخي التعاقبي للكشف عن تشكلات الأنواع السردية الكبرى وتحولاتها بين القديم والحديث والأنساق الثقافية التي صدرت عنها، والثاني نقد النقد للموروث النقدي والبلاغي لهذه الأنواع مروراً بتلقيها في النقد العربي الحديث والجديد»(٢). ثم حددت إطاري الموضوع الزماني والمكاني بالنظر في كتب التراث اللغوي والمعجمي والثقافة، والتراث النقدي والبلاغي، والسردي، وإخضاعها للتحليل والتعليل والتفسير والموازنة، وتوزع الكتاب إلى المنظورات التالية عند تحليلها للأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل: السرد العربي القديم وتشكلات الأنواع السردية الكبرى، السرد العربي القديم والأنساق الثقافية، آفاق تلقي الموروث السردي في النقد العربي القديم، تبيان تلقي الموروث السردي في النقد العربي الحديث والجديد.

استنتجت الكعبي الخلاصات التالية:

أ- انفتاح الأنواع السردية التي شكلت إطار البحث على أنواع سردية متنوعة وحمولات معرفية تنتمي إلى أنساق ثقافية متباينة.

ب- التباين في تلقي الموروث السردي بين الثقافتين «العالمة» و«الشعبية».

---

(١) الكعبي، ضياء: السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكالية التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص١١-١٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٥

ج- لجوء الثقافة الشعبية «غير العالمة» إلى أشكال وأنماط مراوغة من القصّ.
د- عرفت الأنواع السردية الكبرى أداءات تمثيلية مصاحبة لها.
ه- اختلفت المقامات عن ألف ليلة دليلة والسير الشعبية في أنها دوّنت كتابة، ولم تتناقل شفاهاً في أوساط التلقي عبر قرون عدة.
و- غيّب الموروث النقدي والبلاغي العربي القص العجائبي والسير الشعبية.
ز- تعددت أنماط تلقي الأنواع السردية الكبرى عند النقاد العرب القدامى.
ح- مثّلت مقامات الحريري نصاً ثقافياً شمل فنون القول العربي وجاذبية كبرى لمتلقيها من شرّاح المقامات وسواهم.
ط- كشف تلقي الموروث السردي العربي القديم في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين عن رواج المرويات السيرية والعجائبية والإقبال عليها من جانب المتلقين.
ي- شهد الموروث السردي منذ سبعينيات القرن العشرين تنبهاً من النقاد العرب على ضرورة الاستفادة من منجزات النظرية النقدية الغربية.

من الواضح أن نقد الكعبي يلتزم بالمنهج الثقافي متعالقاً مع التأويل والتلقي في فهم الموروث السردي العربي القديم وتشكلاته ومنظوراته.

إن المنهجيات الحديثة في نقد النص التراثي لا تبتعد عن أطروحات الهوية وتحققات وعي الذات وتمثلاتها الثقافية العربية، انعطافة من المؤثرات الأجنبية إلى الحوار في النظرية الأدبية ومنهجياتها العلمية والمعرفية. وهذا هو جوهر التأصيل والتحديث.

المراجع:

١ــ أبو ديب، كمال: جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨١.
٢ــ أبو علي، نبيل خالد رباح: نقد النثر في تراث العرب النقدي حتى نهاية العصر العباسي ٦٥٦هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
٣ــ تيزيني، طيب: في السجال الفكري الراهن... حول بعض قضايا التراث العربي، منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٩.
٤ــ الجيار، مدحت: الشاعر والتراث، دراسة في علاقة الشاعر العربي بالتراث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ١٩٩٥.
٥ــ درويش، أحمد: التراث النقدي، قضايا ونصوص، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية ٧٧، القاهرة، ١٩٩٨.
٦ــ دوجلاس، فدوى مالطي: بناء النص التراثي، دراسات في الأدب والتراجم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.
٧ــ العزاوي، نعمة رحيم: النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٨.
٨ــ عصفور، جابر: قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٤.
٩ــ عصفور، جابر: مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، ط٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢.
١٠ــ الغانمي، سعيد: الكنز والتأويل، قراءات في الحكاية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٤.
١١ــ الكردي، عبد الرحيم: قراءة النص، مقدمة تاريخية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٥
١٢ــ الكعبي، ضياء: السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكالية التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
١٣ــ مرتاض، عبد الملك: نظرية، نص، أدب، ثلاثة مفاهيم نقدية بين التراث والحداثة، في المصدر السابق.
١٤ــ عدة مؤلفين : «قراءة جديدة لتراثنا النقدي»، المجلد الأول، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٠.
١٥ــ ناصف، مصطفى: النقد العربي، نحو نظرية ثانية، علم المعرفة ٢٥٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آذار ٢٠٠٠.
١٦ــ الوليد، يحيى بن: التراث والقراءة، دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.
١٧ــ اليوسفي، محمد لطفي: الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، طرابلس الغرب، تونس، ١٩٩٢.

قراءة في كتاب جديد
للدكتور مصطفى العلواني
البيئة والإسلام
نظرة شاملة للبيئة في الإسلام

أحمد سعيد هواش(*)

يعد الدكتور مصطفى العلواني باحثاً رصيناً إلى جانب كونه شاعراً مجيداً فقد أغنى المكتبة العربية بكتب قيمة منها:

ـ التوزع السكاني عند العرب ـ القوة العاملة والتخطيط لها

ـ خصوبة السكان ومحدداتها الوسيطية

وفي هذا العام رفد المكتبة العربية بكتاب جديد عنوان ـ البيئة والإسلام ـ وقد جاء الكتاب بمقدمة ثرة غنية مع عشرة فصول وخاتمة مع ذكر للمراجع والمصادر.

وفيما يلي نستعرض ما جاء في هذا الكتاب القيم.

ففي مقدمة الكتاب استعرض المؤلف الدكتور مصطفى العلواني ـ تاريخ اهتمام الناس بالبيئة فقال الصفحة (٢).

(*) باحث سوري.

(كانت البيئة موضع اهتمام الناس منذ القديم، وقد تطورت تصوراتهم بشأن قضايا البيئة عبر القرون، ومنذ الستينات أصبحت النزعة إلى البيئة تتمتع بتأييد شعبي عريض، وكان مؤتمر البيئة الذي عقد في استكهولم في عام ١٩٧٢ بمثابة نقطة تحول في التاريخ البيئي وأصبحت الحركة البيئية منذ ذلك الحين مهتمة بجوانب البيئة الطبيعية كافة).

ونظراً لأهمية البيئة فقد اتخذت الدول الإجراءات والنصوص التشريعية التي تحمي البيئة من التلوث والاستنزاف عند وضع الخطط الاجتماعية والاقتصادية منذ ستينات القرن الماضي. وقد أشار مؤلف الكتاب (البيئة والإسلام) الدكتور مصطفى العلواني إلى تناسي المشرعين البيئيين لموقف الإسلام من البيئة مبدياً العذر لهم فقال في الصفحة (٤) (لقد نسي هؤلاء العلماء ولعلنا نعذرهم موقف الإسلام من البيئة لأنهم لم يطلعوا على ما قدم الإسلام في هذا المجال، فقد قدم الإسلام التشريع وأوجد الحافز والدافع للعناية بالبيئة والحفاظ عليها).

وما ألقى عليه المؤلف الضوء في المقدمة بينه المؤلف في فصول الكتاب العشرة.

ففي ذكر أهمية البيئة

قال المؤلف (فقد زاد الاهتمام في البيئة في الآونة الأخيرة بعد ظهور التأثيرات السلبية في مناحي البيئة من خلال حدوث تلوث في الهواء وفي المياه وفي التربة بسبب عوامل متعددة مما يشكل خطورة فادحة على الحياة).

وفي أهمية البيئة في الإسلام

يقول المؤلف (فالدين الإسلامي نظم شؤون الحياة وأصدر التشريعات الملائمة الصالحة لكل عناصر الحياة، فقد عمل على الاهتمام في البيئة ولم يقتصر اهتمامه على البيئة المادية فقط بل تناول البيئة الاجتماعية أيضاً، وأول إشارة وردت في القرآن الكريم في هذا الصدد هي قول الله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ إبراهيم الآية ٣٧.

ويظهر اهتمام المؤلف الدكتور العلواني بموضوع البيئة في تراثنا الفكري من استعراضه لبعض ما جاء في أمهات الكتب العربية القديمة، فذكر ما قاله ابن قتيبة الدينوري (٢١٣ــ٢٧٦هــ) في كتابه عيون الأخبار من اختيار البيئة الملائمة للسكن، وكذلك ما قاله الجاحظ في كتابه الحيوان (فقد أورد الجاحظ ما يفيد أن الشمس تؤثر في لون الطير فتجعله أسود، كما أن ضعفها يؤثر في لونه فيجعله أبيض، وبالنتيجة سيؤثر ذلك في طباعه وعاداته) وما أوصى به ابن خلدون في المقدمة من ضرورة تباعد البناء عن بعضه بعضاً ليتخلله

الهواء ويتموج ليطرد العفونات والرطوبات ووضح كيف أن المسلمين قاموا بتطبيقات الاهتمام بالبيئة عن طريق موظف الحسبة وكيف راعوا ذلك عند بناء البيمارستان العضدي في بغداد.

ثم تأتي فصول الكتاب تباعاً:

١ـ الفصل الأول: الإسلام وعناصر البيئة

يعتمد هذا الفصل على آيات القرآن الكريم التي تدل على اهتمام الإسلام بالبيئة، فالله قد هيأ للإنسان ما في البر والبحر من نبات وحيوان وما فجر فيها من ينابيع عذبة وما يسر من أنهار وأمطار وما سخر فيها من رياح وأوجد فيها الشمس والقمر، وما أحاطه من بيئة صالحة من البيئة الرحمية والمادية والاجتماعية لبقاء الإنسان واستمراره وجعله مستخلفاً ليقم العدل ويحقق الرغد..

٢ـ وفي الفصل الثاني: الإسلام والمستوطنات البشرية

يقول مؤلف الكتاب (ويشير القرآن الكريم إلى أن أول مستوطنة بشرية في الإسلام قامت بمكة المكرمة، ومكة أرض قفر لا يوجد فيها مقومات الحياة، فكان دعاء سيدنا إبراهيم ربه كما قال تعالى في كتابه العزيز الآية ٣٧ من سورة إبراهيم التي ذكرت سابقاً، مبيناً دور البشر في إيجاد البيئة الصالحة.

٣ـ وفي الفصل الثالث: تطوير البيئة واستثمارها في الإسلام

يقول المؤلف الدكتور مصطفى العلواني (يحب الإسلام أن يتوسع الناس في العمران وينتشروا في الأرض ويحيوا مواتها فتكثر ثرواتهم ويتوافر لهم الثراء والرخاء، وبذلك تتحقق لهم الثروة والقوة وهو لذلك يرغب إلى أهله أن يعمدوا إلى الأرض الميتة ليحيوها ويستثمروا مواتها وينتفعوا بإنتاجها.

ثم يورد المؤلف قول الرسول العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم بهذا الخصوص (من أحيا أرضاً ميتة فهي له). كما روى ابن سلام عن ابن عباس (أقطع النبي صلى الله عليه وسلم بلال بن الحارث المزني معادن القبيلة، جلسِها وغَوْرَها) والغاية من وراء هذا الإقطاع هو التآلف على الإسلام وإعمار الأرض واستصلاح البيئة.

٤ـ وفي الفصل الرابع الإسراف في استغلال البيئة

يقول المؤلف (لقد أسرف الإنسان في استخدام البيئة واستغلها أسوأ استغلال، وقد كان دافعه إلى ذلك جشع وأنانية وسعي حثيث للحصول على أكبر قدر من المكاسب) وقد سبب ذلك كوارث بشرية، فاستنزفت بعض الموارد وأجهضت الأراضي وتلوثت المياه، بل خلت بعض البحيرات من الكائنات الحية وتم القضاء على بعض الأنواعِ من الحيوانات والأسماك، وأصبحت النفايات الذرية والإشعاع الذري ومخلفات التصنيع شيئاً مخيفاً تحار الدول في كيفية التخلص منها، وقد بين الإسلام فداحة ذلك وأثره في التخريب ونشر الفساد.

٥ـ وفي الفصل الخامس: موقف الإسلام من استغلال البيئة

أمر الإسلام الإنسان بعدم الإسراف في استخدام المياه وأن لا يجهد الأرض ولا يسرف في قتل الحيوان حتى يقضي على الأنواع، فهناك حدود بل خطوط حمراء على الإنسان أن يتقيد بها حتى يبقي على البيئة ويجددها على الدوام.

٦ـ وفي الفصل السادس: التربية البيئية في الإسلام

يقول الدكتور مصطفى العلواني (جعل الإسلام أرباب الأسر مسؤولين في أسرهم عن تربية أولادهم على القيم الإسلامية في جميع أمور الحياة، وكذلك المدرسة، فالرسول صلى الله عليه وسلم قال: (كلم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته).

ويستشهد الدكتور مصطفى العلواني بما قاله المفكرون والمصلحون والأدباء في الإسلام بهذه الناحية، فقال أبو العلاء المعري في لزومياته:

ولا تُعلم صغير القوم معصية ... فذاك وزر إلى أمثاله عدلك
فالسلك ما اسطاع يوماً ثقب لؤلؤة ... لكن أراد طريقاً سالكاً فسلك

وفي هذا الوقت لا يقتصر الدور على الأسرة بل يتحتم على المؤسسات التربوية أن تعنى بذلك لتكمل دور الأسرة، وقد قال المعري أيضاً:

وينشأ ناشئ الفتيان منا ... على ما كان عوده أبوه

وبعد أن يعالج ذلك معالجة وافية يبين أهمية القيم السامية وأثرها في سلوك الإنسان تجاه البيئة، ثم ينتقل فيما بعد لاستعراض الأهداف التربوية وتقويمها من خلال هذا المنظور.

٧ـ وفي الفصل السابع: الإسلام وصحة البيئة

يؤكد المؤلف على ما قاله في فصول سابقة ثم يذكر قول الدكتور هيثم الخياط في كتابه صحة البيئة في ميزان الإسلام فقال (إن مفهوم الميزان الصحي استنبطه الطبيب العربي المسلم من كلام الله عز وجل (والسماء رفعها ووضع الميزان أن لا تطغوا في الميزان) الرحمن ٧ـ٩) والميزان مبدأ هام في الحياة فالكون قائم على التوازن والحياة قائمة على التوازن، وكل خلل ينزل بعنصر من عناصرها يؤدي إلى فساد النبات والحيوان وبالتالي يؤدي إلى التأثير في البشر.

٨ـ وفي الفصل الثامن: الإسلام وحماية البيئة

يشير الدكتور العلواني إلى دور الإنسان في حماية البيئة فالله سبحانه وتعالى إذ سخر له العناصر البيئية ووفرها له أمره أن يمنع الأذى عنها ويحميها من التلف والفساد ليتمتع بثرواتها وخيراتها. وإذا نظرنا إلى حماية البيئة من وجهة نظر الإسلام نرى أن مبدأ الحماية يقوم على ثلاثة أركان.

الركن الأول: وهو من أهم الأركان ويعمل على تهذيب النفس وتخلقها بأخلاق الإسلام للتعامل مع ما يحيط بها بوازن داخلي مؤمن به وحريص على العمل بهدية.

الركن الثاني: وهو ما يتعلق بالأوامر والنواهي التي تنظم أمور البيئة التي جاء بها القرآن الكريم والسنة الشريفة.

الركن الثالث: القواعد العامة المستمدة من تعاليم الإسلام وعدم التجاوز والتزام حدود الله وعدم الإضرار.

ويستفيض المؤلف في شرح هذه الأركان وأثرها في تنظيم التعامل مع البيئة وحمايتها والحفاظ عليها ولاسيما الركن الثاني المتعلق بالقرآن والسنة والركن الثالث المتعلق بالقواعد الكلية.

٩ـ وفي الفصل التاسع: الإسلام والتنمية المستمرة

ويشير الدكتور العلواني إلى أن هذا الجانب مهم وجديد وهو من الجوانب الذي أدخلها العلماء حديثاً لحماية البيئة والحفاظ على استمرارها ليفيد منها الجيل الحاضر والأجيال المقبلة

وفي رأيه أن التنمية المستمرة مفهوم يحبذه الإسلام ويوجه إلى الأخذ به، لأن ما ينطوي عليه يقع ضمن أوامر الإسلام ونواهيه فهي تقوم على مبادئ إسلامية تم التعرض إليها سابقاً.

١٠- وفي الفصل العاشر: المحميات البيئية في الإسلام

يقول المؤلف الدكتور مصطفى العلواني (لم يقتصر الإسلام على إنشاء المحميات، بل حرم على الإنسان وهو في حالة معينة من أحوال العبادة من التعرض للبيئة، فقد حرم على المُحْرِم وهو يؤدي فريضة الحج الصيد وقطع الشجر وإلحاق الأذى بالمخلوقات إلا دفاعاً عن النفس أو اتقاء الضرر) وهو الأمر على غاية من السمو والعظمة وإعلاء لأمر المخلوقات وأثر من آثار العبادة السامية في الإسلام كما قال المؤلف الدكتور مصطفى العلواني.

وبعد فقد أضاف الدكتور مصطفى العلواني إلى مؤلفاته العلمية مؤلفاً قيماً لم يتطرق لموضوعه إلا القلائل من المفكرين وكان هذا الكتاب نتيجة جهد طويل شاق فاستحق الشكر.

أخبار التراث

حصيلة محاضرات عام ٢٠٠٨ في التراث والثقافة

د. محمود الربداوي

احتفاءً بدمشق عاصمة الثقافة العربية لعام ٢٠٠٨ وبرعاية السيد الدكتور رياض نعسان آغا وزير الثقافة في الجمهورية العربية السورية ينظِّم **مركز تريم للعمارة** والتراث سلسلة من المحاضرات التي تصب في البوتقة العربية للثقافة والعمارة والتراث، وعُقدت هذه المحاضرات في الأربعاء الأول من كل شهر على مدار العام في قاعة المحاضرات الرئيسة لمكتبة الأسد العامة تحت اسم أربعاء تريم الثقافي، ألقتها نخبة مختارة من المختصين في شتى مجالات الثقافة العربية، ضمن إطار العلاقات الحيوية لهذه المجالات بالتراث والهوية العربية وأهمية الحفاظ عليها، وضمن طرح فكري ناقش الإشكالات المطروحة، واتسم بوضوح الرؤية والجرأة والجدية، ومن خلال تجارب المحاضرين وخبراتهم العملية.

ومشروع أربعاء تريم الثقافي الذي هو أحد أنشطة مركز تريم للعمارة والتراث، الذي أسسته المهندسة ريم عبد الغني سنة ٢٠٠٤، وهو مؤسسة غير حكومية، مركزها دمشق، تُعنى بالتراث والعمارة في العالم العربي من خلال التوثيق والدراسة والنشر والإنتاج الفني وتنفيذ مشاريع الحفاظ والترميم، وتبادل الخبرات مع المؤسسات والهيئات والمراكز المماثلة في العالم.

ومسؤولية المعماريين والمخططين التاريخية، في هذه المرحلة، تكريس عمارة عربية حديثة تستمد قيمتها ومزاياها من روح العمارة العربية الأصيلة، وتستفيد في الوقت ذاته، من تسهيلات التقانة والتكنولوجيا لتلبي احتياجاتنا المعاصرة، والتعامل مع التراث يتطلب وعياً ومعرفة ورؤية واضحة، يعرف كيف يختار وماذا يختار ممّا يزخر به التراث من قيم ما زال الكثير منها حياً وصالحاً للاستمرار، ثم إعادة استخدامه بشكل خلاق يواكب متطلبات العصر، ليكون مخزونه الزاخر نقطة انطلاق للتحليق نحو الجمال والإتقان.

وقبل الشروع في استعراض المحاضرات التي تحمل اسم (**أربعاء تريم الثقافي**) يتساءل المتسائلون عن (تَريم) التي يحمل اسمها عنوان هذه المحاضرات المتسلسلة على مدار عام ٢٠٠٨ وما زالت ممتدة في عام ٢٠٠٩.

تريم كأنها انسلت من إحدى الأساطير[(١)]:

نتابع اليوم رحلاتنا في ربوع اليمن... ما زلنا في وادي حضر موت، وسنزور اليوم مدينة تريم...

وهل أستطيع أن أدخل بكم تريم، دون أن أتوقف قليلاً عند أطلال بوابتها الجميلة لأقرأ الفاتحة على أرواح كل الصالحين الذين مروا يوماً فوق هذه الأرض الطاهرة... «مدينة الصديق» التي دعا لأهلها الذين لم يرتدوا مع المرتدين ثلاث دعوات: أن يكثر الصالحون، ويبارك في مائها ولا يطفئ لها ناراً (أي أن تبقى مدينة عامرة حية)، وربما لذلك قيل إن فيها ثلاث بركات ظاهرة: بركة في مساجدها، وبركة في تربها، وبركة في جبالها، بل قيل: إن سيدنا أبا بكر الصديق رضي الله عنه يشفع خاصة لأهل تريم يوم القيامة.

هي من أقدم مدن جنوب شبه الجزيرة العربية، إذ يعود تأسيسها للقرن الرابع قبل الميلاد، وأحد أهم ثلاث مدن رئيسة في وادي حضر موت (إضافة إلى سيؤون وشبام)، كانت عاصمة الدولة الكثيرية في القرن السادس عشر الميلادي، كما كانت عاصمة ومقراً لملوك كندة في مرحلة من الزمن.

سميت باسم تريم بن السكون بن الأشرس بن كندة (أحد ملوك حضر موت)، ويقال أيضاً إن أول من عمرها تريم بن حضر موت بن سبأ الأصغر، عُرفت بـ «الغناء» (الواحة الغنية بأشجارها)، ووصفها الهمذاني بأنها «مدينة عظيمة». بينما أسماها الشيخ عمر المحضار «بلاد الطب» (وقالوا: الطبين جميعاً طب القلوب وطب الأبدان).

---

(١) صفحات من كتاب «أوراق من ذاكرة اليمن السعيد» بقلم المهندسة : ريم عبد الغني ــ (قيد الصدور).

أصبحت بعد ظهور الإسلام مفصلا في الحياة الدينية اليمنية ومركزاً هاماً للعلوم، حج إليها طلاب العلم وأساتذته من مختلف أنحاء العالم للتزوّد بالعلوم والمعارف، تتالت عليها مدارس ومذاهب دينية متعددة، ولكنها بقيت دوماً مركز دعوة لتعليم الدين السمح الداعي للسلام، وقد أوقف المحسنون من أبنائها لذلك مئات من المدارس والجوامع والأربطة والزوايا.

هي إذاً، مدينة العلم والعلماء، وموئل العلوم الدينية والفقه عبر العصور حتى سميت إحدى مدارسها بالأزهر الثاني، أهم أربطتها وأقدمها رباط تريم الذي تخرج منه أعيان وعلماء مشهورون نشروا العلم في الكثير من بقاع العالم. ويُروى أنه عاش في هذه المدينة مئتا مفت في وقت واحد، وفيها عشرات المعالم التاريخية للأولياء الصالحين مثل مسجد الولي الصالح سرجيس، ويقام في تريم يوم ١٣ شباط من كل عام سوق للإبل بعد عودة الزائرين من قبر النبي هود عليه السلام الذي يقع على بعد /٨٠/ كم منها.

ولأنها محط رحال طالبي العلم، فقد كان من الطبيعي أن تزخر تريم بالمخطوطات العربية التي تملكها العائلات المميزة في المدينة، وقد جُمع بعضها في مكتبة الأحقاف المشهورة التي تضم آلاف المخطوطات في شتى العلوم والمعارف، وساهم في تعزيز دور تريم التعليمي والديني عائلات «السادة» الأكثر شهرة التي أقامت فيها مثل المحضار والسقاف وآل الكاف، والتي كان لها أيضاً دورها السياسي والاقتصادي والعمراني في حضر موت وخاصة في بداية القرن الماضي.

تبدو تريم كأنها انسلّت من إحدى الأساطير بما تحتويه من قصور طينية مهيبة وطرز معمارية رفيعة وتراث عمراني وثقافي بالغ الأهمية، وقد اشتهرت بإنتاجها أفضل أنواع الطلاء الكلسي الأبيض (النورة)، وبأسر البنائين العريقة الذين توارثوا الخبرات، مسخرين الطين بعبقرية في إبداع عمارة حديثة مدهشة تمزج بين الطرز المستوردة والتقنيات التقليدية، عمارة صمدت حتى اليوم في مواجهة الزحف الإسمنتي المرعب.

ولا تلتفت يمنة أو يسرة هنا إلاّ وترى مسجداً أو تلمح مئذنة، مساجد قد تصغر إلى غرفة متواضعة أو تكبر حتى تتسع لمئات المصلين، وقد تتلاصق عدة مساجد لتشكل مسجداً واحداً، ويقال إن عدد مساجد تريم بلغ ٣٦٥ مسجداً بحيث يمكن الصلاة كل يوم في مسجد على مدار العام، وقد ورد في الشعر الحضرمي الشعبي المتوارث:

جملة مساجد تريم أربعمئة

يا فهيم أحصيتها بالعدود

إضافة إلى مصليات النساء وكثير من الزوايا والخلوات التي يعتكف فيها المتصوفة من أهل العلم والزهاد مقتاتين على يسير من التمر واللبن والماء.

يعود أقدم مساجدها إلى القرن الأول الهجري، كمسجد الوعل الذي بناه أحمد حفيد الصحابي عباد بن بشر ومسجد نفيع الذي بناه أحمد نفيع الذي وصل مع جيش الصديق لمحاربة المرتدين من كندة، ومن أهمها مسجد باعلوي (القرن السادس الهجري)، أما درة مساجد تريم ــ وحضر موت كلها ــ فهو مسجد المحضار الذي يقف شامخاً ببياضه الناصع شاهداً على عظمة المعمار اليمني منذ القرن التاسع الهجري.

لمساجد تريم قصص قديمة متواترة تسمعها من الأهالي، الذين يحرصون على بناء المساجد من طين طاهر لأرضٍ يُشترط أن لا يكون عليها غبار ومالكها يتمتع بسمعة حسنة، ولهم تقاليدهم التي درجوا على اتباعها في مختلف مراحل بناء المسجد والمصحوبة بأهازيج خاصة.

ما أن ألج مساجد تريم حتى أملأ صدري بنفس عميق، وأسلم قيادي للخطوط البسيطة تسري بي إلى عالم روحاني مريح... أستعيد أجنحتي... فأرمي همومي وتفاصيل عالمي الدنيوي وراء الباب الخشبي الكبير.... وأدع بياض الجدران الناصع يحتلني... يرسي في قلبي الطمأنينة... وتطأ قدماي الحافيتان سندساً أخضر... تغسلني ظلاله بالمحبة والرحمة... تمتلكني... فأغيب في صفائها... وتغمرني السكينة.

قبل أن نغادر تريم، ألبي دعوة لا تُرفض لارتشاف كوب شاي حضرمي مختمر، وما أحلى طقوس الشاي هنا! أمام البساط الذي فرشت فوقه ــ إلى جانب «السماور الكبير»، الأكواب الزجاجية المتعددة الأشكال والألوان، والملاعق الصغيرة الذهبية والفضية، وعن خبرة أؤكد لكم أنه لا فائدة من اقتناء ذات الأدوات أو تعلم طريقة التحضير، فهي نكهة لا يتذوقها المرء إلا هنا... في حضر موت وبين أهلها الطيبين.

الآن... وبعد كل ما أخبرتكم عن تريم وأهلها... هل تلومونني أن وقعت في غرامها...

المحاضرات في (أربعاء تريم الثقافي)

١ ـ العمارة العربية المعاصرة «تركيب الصورة والتباس الهوية»:

عبر عرض بصري، تتناول المحاضرة إشكالية تركيب الصورة في العمارة العربية المعاصرة، وذلك من خلال تحليل نقدي لمقاربات بعض المعماريين العرب وغير العرب ممن مارسوا العمارة في البلاد العربية، وما نتج عن هذه التجارب من التباس في مفهوم

الهوية، ويقدم المحاضر رؤيته وتجربته الخاصة حول لغة تركيب الصور في العمارة الإسلامية، ليس بالمعنى الضيق لغة. بل كنظام دلالي «سيموطيقي» كامل.

المحاضر: الدكتور المهندس وائل السمهوري:

معماري وأكاديمي من سوريا، يرأس حالياً قسم الهندسة المعمارية في الجامعة الدولية للعلوم والتكنولوجيا، ورئيس قسمي العمارة في كل من جامعتي دمشق والقلمون، سابقاً حاصل على عدة جوائز دولية ومحلية في العمارة والتخطي العمراني. تخصص في جامعات أمريكا وبريطانيا واليابان بعد تخرجه في جامعة دمشق.

الهوية واللغة والحق العربي:

بما أن الهوية العربية هي خلاصة التعبير عن الأوجه الثقافية والمعمارية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للأمم، فإنّ البحث في موضوعها لا بدّ وأن يركّز على كلّ وجه من هذه الوجوه. وفي محاضرتها ستركّز الدكتورة بثينة شعبان على موضوع استخدام اللغة والمصطلح وتأثير هذا الاستخدام على الهوية العربية والحقّ العربي، سواء في نظر من يستهدفونها أو حتى في نظر أبنائها. وستبحث في آثار الانزياح اللغوي على الانزياح السياسي وحتى القانوني للهوية والحقّ العربيين.

المحاضرة الدكتورة بثينة شعبان:

وزيرة المغتربين في الجمهورية العربية السورية، انخرطت في السياسة والشؤون الخارجية من خلال عملها كمترجمة للرئيس حافظ الأسد خلال مفاوضات السلام، عملت كمديرة للإعلام الخارجي في وزارة الخارجية والناطق الرسمي في الجمهورية العربية السورية.

وهي أيضاً كاتبة وأستاذة في جامعة دمشق، نالت شهادة الدكتوراه في الأدب الإنكليزي من جامعة ووريك ـ بريطانيا، كما التحقت بجامعة «ديوك» على منحة «فولبرايت» عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ وبجامعة ميشيغان الشرقية لتشغل كرسي أستاذة ماك آندلس لعام ٢٠٠٠.

نالت العديد من الجوائز الهامة منها جائزة «روكفيلر» من جامعة رايز في هيوستن، تكساس، وجائزة «ثيلما ماكاندليس» من جامعة ميتشيغان الشرقية وجائزة «المرأة العربية المتميزة في حقل العمل الحكومي» من قبل جامعة الدول العربية، وجاء ترشيحها لنيل جائزة

نوبل السلام لعام ٢٠٠٥ بناءً على الجهود التي بذلتها من أجل خدمة قضية السلام في العالم، نشرت أربعة كتب والعديد من المقالات باللغتين العربية والإنكليزية.

٣ـ المنعكسات الاقتصادية لتدخل الدولة في عملية الحفاظ على التراث العمراني

يتناول المعمار عمر عبد العزيز الحلاج قضية مسؤولية الدولة في الحفاظ على التراث العمراني من منظور اقتصادي وخياراتها المختلفة في التدخل في عملية الحفاظ، التي يجب أن تدرس بشكل يضمن إيصال الدعم الفعال لمساندة القاعدة المجتمعية الراغبة والمستفيدة من الحفاظ على التراث بدلاً من فرضه عليها بسلطة القانون، ويؤكد أن أي استراتيجية واقعية للحفاظ تتطلب اعترافاً بتنوع أهداف مستخدمي هذا التراث ومشاركتهم في العملية كشركاء حقيقيين.

كما يناقش المحاضر دور الدولة في استخدام التراث العمراني وسيطاً بين المصالح المحلية المختلفة ودوره رمزاً قومياً، والآليات التمويلية التي يمكن أن تقدمها الدولة لضمان الدعم الفعال والعادل لعملية الحفاظ، دون أن يصبح هذا الدعم مصدراً لتدخلها في حركة السوق العقاري أو سلب مستخدمي هذا التراث حقوقهم في الملكية العقارية، ويركز على سلبيات وإيجابيات هذا الدعم فيما لو توافرت المساعدات في مجال دعم العرض أو الطلب، آخذاً بعين الاعتبار نتائج تجربته المهنية في مدينة حلب في سورية ومدينتي شبام وزبيد في اليمن.

عمر عبد العزيز الحلاج:

مهندس معماري سوري، حاصل على الماجستير من جامعة تكساس في أوستن. خبير في مجال الإدارة العمرانية والحفاظ على التراث الحضري، استشاري في مجال التنمية العمرانية، رئيس اللجنة الفنية لمدينة حلب القديمة (١٩٩٩ ــ ٢٠٠١) شارك في إعداد مخطط الارتقاء بمدينة حلب القديمة وتنفيذ عدد من برامج الترميم من خلال مشروع إحيائها.

يعمل حالياً رئيساً لفريق خبراء مشروع تنمية المدن التاريخية في اليمن مع وكالة التعاون الفني الألماني (GTZ)، لتوفير الدعم الفني للحفاظ على موقعين من مواقع التراث العالمي في اليمن إضافة إلى مساعدة الإدارات الوطنية اليمنية في وضع استراتيجيات الحفاظ على التراث الحضري، حصل على جائزة الآغا خان للعمارة في دورة عام ٢٠٠٧ عن دوره في إدارة عملية الحفاظ على مدينة شبام التاريخية في حضر موت.

له عدد من الدراسات والأبحاث في مجال تاريخ العمارة والإسكان منشورة في مطبوعات أكاديمية دولية ومحلية.

٤ ـ حوار مفتوح في قضايا الثقافة والتراث:

السيداتُ والسادةُ الأكارم

السلامُ عليكم ورحمةُ الله وبركاتُه

عندما تكرّمَ الأستاذُ الدكتور رياض نعسان آغا وزيرُ الثقافة بالموافقة على أن يُطِلَّ من مِنبَرِ مَركِزِ تريم للعمارة والتراث كرّمني بأنِ ترك لي اختيارَ موضوعِ المُحاضَرة

فكّرتُ وقد شدّنا دوماً بثقافته الواسعة وتنقّله ببراعة وثقة بينَ موضوعٍ وآخرَ بأسلوبهِ الشائقِ المتميز واستشهاداته الطريفة التي لا تَنْضَبُ ومعلوماته الغزيرة، أن أختارَ إذْ خيَّرَني أن أدعوَهُ إلى حِوارٍ مفتوحٍ نجوبُ فيه ما نتوقُ إليه من آفاقِ معرفته وعلمه ونتبادلُ الرأيَ معه في هُمومِ وقضايا التراثِ والثقافةِ. ..وما أكثرَها، وأعتقدُ أنَّ كثيرينَ منكم يشاركونني الرأيَ بأنه «يُحلِّقُ» حين يكونُ على سَجيته فيتدفّقُ المكنونُ من خِبراته ومعارفه التي دأبَ على جمعِها عَبْرَ عشراتِ السنين.

ألَمْ يفاجئنا في العديدِ من المناسباتِ بارتجاله الخُطَبَ البديعةَ التي تَمَسُّ وِجْدانَنا بصدقِها وبلاغتِها ناثراً دُرَرَهُ المنتقاةَ في حُلَّةٍ مسبوكةٍ أخّاذةٍ من الكلماتِ المُعَبِّرة ؟؟

الحضور الكريم

إذْ جَرَتِ العادةُ أن أتشرَّفَ بتقديمِ ضيوفي في أربعاءِ تريم الثقافي فقد وجدتُها هذه المرة مَهَمَّةً عسيرة

إذ من الصعب أولاً أن أقدّمَهُ دون أن تَشِيَ كلماتي ببعضِ تقديري له وإعجابي بعطائه، وهو حكمٌ كونته لنفسي قبل أن يكون ضيفُنا الكبيرُ في موقع المسؤولية، حكمٌ يُعززُهُ ويطمئنني أن الحاضر والغائب يعرف حق المعرفة أنه بشخصه وجوهره إنسان لا تضيف المناصبُ إليه قدْراً.

والصعوبةُ الثانيةُ أن أعرِّفَ ضيفَنا الكريمَ وهو غني عن التعريف، فمن لم يَعْرِفْهُ قبلَ أربعينَ عاماً مدرّساً في كليةِ الآداب بجامعةِ دمشق وحاملاً للماجستير في علومِ الحضارةِ الإسلاميةِ ثم حائزاً على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من أكاديميةِ العلوم في جامعة أذربيجان، عَرَفَهُ لاحقاً مديراً لبرامجِ التلفزيون ومديراً للإنتاج الدرامي ونائباً للمدير العام لهيئة الإذاعة والتلفزيون.

والملايين تابعت برامجَه الثقافيةَ ومُسلسلاته التلفزيونيةَ الناجحةَ التي كتبها ومنها الشكُّ، والطبيبة، وأعلامٌ من التاريخ، ومئة عامٍ من الإبداع، وعناوينُ، وحروفٌ مضيئة وسواها كثير.

ومعروفٌ أيضاً أن الدكتور نعسان آغا الذي انتُخبَ عُضواً في مجلسِ الشعب ١٩٩٠م وعَمِلَ مديراً لمكتبِ الشؤونِ السياسيةِ في رئاسةِ الجُمهورية، قد حَصلَ على وِسامِ الاستحقاقِ من الدرجةِ الأولى من دولةِ الإماراتِ العربيةِ المتّحدة وعلى وسامِ النُعمان من الدرجةِ الأولى من سلطنةِ عُمان بعدَ أن نجح نجاحاً مشهوداً في عملهِ سفيراً لسوريةَ في كلتا الدولتين

يشرق علينا دوماً في مقالاته ومحاضراته وكتبه الأدبية والثقافية وربما أهمها : سارحٌ في الزمان ومنْ طيوبِ الذاكرة وبينَ السياسةِ والأدب..

سيُحسبُ للدكتور رياض نعسان آغا على الدوام انجازاتُهُ التي ساهمت في نشرِ الثقافة بشكلٍ عام والثقافةِ المصوَّرةِ بشكل خاص، وتشجيعه وتكريمُهُ لعددِ كبيرٍ من الأدباء والمفكّرين، وأنه بقي دائماً هو ذاته فيضِ عطاء وتواضع، وظل في مُختلفِ مناصبه ومواقعه كما عهدناه الرجُلَ الودودَ الدَّمِث والمُثقفَ المُثقِف، المتنور الوطنيَّ الواضحَ المعالم، فاستحقَّ بجدارة المحبة الشعبية التي يحظى بها.

أتوقعها أمسيّةً مميّزةً من بينِ أمسياتِ أربَعاءِ تريم الثقافي التي يعقدُها مركزُ تريمٍ للعمارة والتراث في أولِ أربَعاء من كلِّ شهر وآملُ أن يكونَ حِوارُنا الليلةَ راقياً ومفيداً وبناءً على شاكلَةِ المحاضرِ والحُضور.

اسمحوا لي أن أشكرَ معاليَ الدكتور رياض نعسان آغا وزيرَ الثقافةِ على تكرّمه بالحضور بيننا هنا الليلة وأدعوَه لبدء حِوارٍ طالما انتظرناه فليتفضّل مشكوراً......

كان تشريفاً لمركز تريم للعمارة والتراث أن قدم معالي وزير الثقافة الدكتور رياض نعسان آغا محاضرة ضمن سلسلة محاضرات أربعاء تريم الثقافي بعنوان «حوار مفتوح في قضايا الثقافة والتراث»، وقد عمدنا إلى جعلها أمسية تفاعلية حيث تحدث السيد الوزير عن جملة من القضايا الراهنة رابطاً إياها بأصولها التاريخية ومستشرفاً لأبعادها المستقبلية، وقد أتاحت الأمسية فسحة جيدة ومناسبة لمشاركات الحضور والذي اتسم بالنخبوية وقام الدكتور المحاضر بالرد على تساؤلاتهم والتعليق على ما تم طرحه من مداخلات قيمة.

٥ ـ دور الذخيرتين اللغوية والتقنية في خلق بيئة إبداع «نحو ملامح مشروع نهضوي»:

الدكتور سعيد عبد الله سلمان:

رجل فكر وعلم وثقافة وله رؤية مميزة.

عرفته المحافل العلمية والثقافية على طول الوطن العربي ودولياً كرجل دؤوب يسعى لاستنباط منابع الإبداع في هذه الأمة واستنهاض واحتضان نخبها ومبدعيها.

أبرز المناصب التي تقلدها في دولة الإمارات العربية المتحدة وفي المنظمات الدولية:

*وزير الإسكان وتخطيط المدن في أول حكومة اتحادية لدولة الإمارات العربية المتحدة (من ديسمبر ١٩٧١ م ـ إلى مارس ١٩٧٧م).

*وزير الزراعة والثروة السمكية بالوكالة (من يناير ١٩٧٤م إلى ١٩٧٧م).

*أول سفير مقيم لدولة الإمارات العربية المتحدة في باريس (من ٢٨/نيسان /إبريل/ ١٩٧٧م حتى ١٣ آب / أغسطس ١٩٧٩م.

*وزير التربية والتعليم ورئيس المجلس الأعلى للشباب والرياضة، والرئيس الأعلى لجامعة الإمارات (من ١٩٧٩م حتى ١٩٨٣م).

*عضو المجلس التنفيذي لمنظمة التربية والثقافة والعلوم «اليونسكو» من ١٩٨٠ م في دورتين متتاليتين.

*عضو في جمعية المستقبليين في باريس عام ١٩٨٨م.

*رئيس مؤتمر دبي حول التعاون العربي الأوروبي عام ١٩٩٧م.

*رئيس رابطة المؤسسات العربية الخاصة للتعليم العالي (من ١٩٩٦ م إلى ٢٠٠٨م).

المناصب الحالية:

*رئيس شبكة جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا.

*رئيس الشرف المؤسس لرابطة المؤسسات العربية الخاصة للتعليم العالي.

*رئيس الشبكة العربية الأوروبية للبحوث.

٦ ـ التراث والبيئة: وجهان لعملة البقاء:

الدكتور رافع إبراهيم حقي:

أستاذ مشارك في قسم الهندسة المدنية والعمارة في جامعة البحرين.

حاصل على بكالوريوس الهندسة المعمارية من جامعة دمشق، والماجستير في عمارة البيئة من جامعة بول ستيت، والدكتوراه من جامعة فرجينية الرسمية ومعهدها التقني. قام بالتدريس في جامعة فرجينية الرسمية في قسم عمارة البيئة، ثم في جامعة الملك فيصل في الدمام في قسم عمارة البيئة. ويعمل الآن كأستاذ مشارك في قسم الهندسة المدنية والعمارة في جامعة البحرين ومنسق برنامج التصميم الداخلي في القسم.

نبذة عن المحاضرة بقلم المحاضر:

يرتبط التراث والبيئة ارتباطاً وثيقاً ودائماً ومتبادلاً، فكلاهما يشكل الآخر ويحدد ملامحه على مدار الأيام. ولذلك لا يمكن أن تتشكل بيئة سليمة مع تراث مريض ولا يمكن أن يظهر تراث غني من بيئة فقيرة، من هذا المنطلق، فإن التراث المعماري المشوه لا يمكن إلا أن

ينتج بيئة مشوهة، وهذه هي مشكلة العمران والعمارة المعاصرين ليس على الصعيد العربي فقط وإنما على الصعيد العالمي أيضاً. تفاقمت مشكلة العمران والعمارة في زمن العولمة وذلك بسبب سهولة وسرعة انتقال الفكرة والصورة والمادة إلى درجة لم يعد هناك متسع من الوقت لتقييم ما يتم تبادله وانتقاله من مكان لآخر.

تناقش المحاضرة هذه المفاهيم من منظور واقعي على أمل أن تسهم في لفت النظر إلى خطورة التناول السطحي لقضايا التراث والبيئة. ذلك لأنه، فقط، من خلال التعامل الصحي والحساس مع التراث والبيئة تكمن حقيقة بقاء أي مجتمع كقيمة إنسانية وليس كمجرد تجمع من الكتل البشرية.

٧ ـ (تحديات الهوية العربية في مواجهة الأزمة العالمية الراهنة)

سيتحدث المحاضر عن النقاط التالية :

- الانتماء
- العروبة
- عدم السقوط في بؤر التطرف الديني التكفيري والمحافظة على الهوية القومية العربية
- عدم السقوط في القطرية
- الهوية العربية جامعة
- المحافظة على الثروة
- حسن استثمارها في قضايانا

الأستاذ ميشيل سماحة :

- حامل إجازة في إدارة الأعمال ودبلوم دراسات عليا في العلوم السياسية من جامعة القديس يوسف
- عضو في حزب الكتائب منذ ١٩٦٤ حتى نهاية ١٩٨٥
- رئيس المجلس التمثيلي لاتحاد طلاب جامعة القديس يوسف منذ ١٩٧١ حتى ١٩٧٥
- عضو المجموعة الطالبية الأولى التي شاركت في برنامج الاونيسكو، بعد ثورة أيار ١٩٦٨ في فرنسا ، حول موضوع المشاركة الطالبية في الشأن الجامعي والمجتمعي، في مقر المنظمة في باريس تموز / أب ١٩٧٠
- مساعد أمين اللجنة الوطنية اللبنانية للأونيسكو بين عامي ١٩٧١ ــ ١٩٧٥

- عضو في فريق العمل الطالبي المعاون للوزير الفرنسي ادغار غور في إطار مهمته في منظمة الأونيسكو في باريس حول المشاركة الطالبية في الجامعات
- الناطق الرسمي باسم مؤتمر الوفاق الوطني في لوزان في آذار ١٩٨٤
- رئيس مجلس إدارة – مدير عام تلفزيون لبنان ١٩٨٥ – ١٩٨٦
- شارك عن القوات اللبنانية في مفاوضات وضع الاتفاق الثلاثي ١٩٨٥
- نائب المتن الشمالي في المجلس النيابي لعام ١٩٩٤ ــ ١٩٩٦
- وزير الإعلام ووزير السياحة في حكومة الرئيس رياض الصلح أيار ١٩٩١ – تشرين الثاني ١٩٩٢
- وزير الإعلام في حكومة الرئيس الراحل رفيق الحريري الأولى تشرين الثاني ١٩٩٢ ــ أيار ١٩٩٥
- وزير الإعلام في حكومة الرئيس الراحل رفيق الحريري الرابعة نيسان ٢٠٠٣ ــ تشرين الأول ٢٠٠٤

ملخص المحاضرة

في مواجهة التحديات التي تتعرض لها امتنا العربية. . والعولمة أحد أهم مظاهرها ، وحتى لا نفقد الحد الأدنى من التجانس المجتمعي والتماسك الوطني فنفقد بالتالي عناصر المقاومة والمواجهة وتتلقفنا رياح العولمة العاتية وتقتلعنا حتى من عمق جذورنا الحضارية.

لا بد من العمل الجاد على تعزيز شخصيتنا الوطنية. . وشخصيتنا في الثقافة. . في العمران وفي العمارة أحد أهم مكوناتها. . والانفتاح والتفاعل المعرفي العربي مع الثقافات الأخرى.

٨ ـ المحاضر الأستاذ المعمار رهيف فياض:

رئيس هيئة المعماريين العرب وأستاذ التصميم المعماري في معهد الفنون الجميلة بالجامعة اللبنانية ، وهو مدير مؤسسة الدراسات المعمارية والمدنية ببيروت.

حاز على الجوائز الأولى في العديد من المسابقات المعمارية والعمرانية وصمم ونفذ مشاريع معمارية وعمرانية عديدة هامة في لبنان وأنحاء متعددة من العالم.

٩ ـ «الثقافة العربية والأمن القومي»

سيتحدث المحاضر عن النقاط التالية :

- مفهوم الثقافة ومفهوم الأمن القومي

- الثقافة العربية والتحديات الراهنة :
- التحدي السياسي ـ التحدي الاقتصادي ـ التحدي التعليمي والأكاديمي ـ التحدي الإعلامي.

الثقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة : عدم وضوح البعد الفكري والحضاري لمفهومي الأصالة والمعاصرة

- الثقافة العربية في حالة حصار :
- الهجمة الواسعة للثقافات الأجنبية
- أمثلة : المغرب العربي ـ المشرق العربي ـ الأطراف
- عقدة «الخواجة» وضعف الثقة لدى المواطن العربي بثقافته.
- عدم جدية الأنظمة العربية في الحفاظ على الثقافة العربية واللغة العربية.
- تداعيات الأمن القومي بفعل المؤثرات الثقافية المختلفة : أمثلة ميدانية.
- مستقبل الثقافة العربية خلال القرن الحادي والعشرين.

المحاضر الأستاذ محمد قجّة :

- الأمين العام لاحتفالية حلب عاصمة الثقافة الإسلامية.
- رئيس جمعية العاديات في سورية.
- المستشار الثقافي لمحافظة حلب.
- رئيس التحرير والمدير المسؤول لمجلة العاديات الفصلية وكتاب
- «عاديات حلب» السنوي.
- له أكثر من / ٢٠ / كتاباً في الدراسات الفكرية والتاريخية ومئات الدراسات والبحوث في الدوريات ومئات البرامج التلفزيونية الثقافية.
- عضو مجلس الأمناء في كل من : مؤسسة العلوم والتكنولوجيا (بريطانيا) ـ عضو مجلس الأمناء في الجامعة الدولية ـ عضو مجلس الأمناء في جامعة المأمون ـ عضو مجلس الإدارة في مكتبة الإسكندرية ـ عضو اتحاد الكتاب العرب والآثاريين العرب والجمعية السورية لتاريخ العلوم.
- عمل على تحديد موقع بيت المتنبي في حلب وتحويله إلى متحف المتنبي.

١٠ـ الدكتور يوسف محمد أحمد طه زيدان مدير مركز المخطوطات / متحف المخطوطات بمكتبة الإسكندرية:

- ليسانس آداب / قسم فلسفة، جامعة الإسكندرية ١٩٨٠.
- ماجستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة الإسكندرية عام ١٩٨٥.

- دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة الإسكندرية عام ١٩٨٩.
- درجة الأستاذية في الفلسفة وتاريخ العلوم (ديسمبر ١٩٩٩) بإجماع لجنة الترقيات بالمجلس الأعلى للجامعات.
- قام بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم بكلية الآداب بدمنهور - جامعة الإسكندرية (الفترة من عام ١٩٩٢ إلى عام ١٩٩٧).
- عمل مستشاراً لمشروع المخطوطات بمركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار برئاسة مجلس الوزراء المصري (الفترة من يوليو ١٩٩٤ إلى يناير ١٩٩٨).
- اشرف على سلسلة كتب الفلسفة والعلم التي تصدرها وزارة الثقافة المصرية.
- عمل مشرفاً ومديراً لتحرير مواد الفلسفة وتاريخ العلوم بموسوعة الشروق التي تصدرها دار الشروق بالقاهرة.
- قام خلال السنوات العشر الماضية (منذ مطلع التسعينيات) بفهرسة ما يقرب من ١٨,٠٠٠ (ثمانية عشر ألف مخطوطة) موزَّعة على مكتبات مصر.
- أشْرَف على سلسلة كتب تراثنا التي تصدرها دار الأمين ومطابع سجل العرب بالقاهرة.
- عَمِلَ مستشاراً للتراث والمخطوطات ومشرفاً على قسم المخطوطات والكتب النادرة بمكتبة الإسكندرية وأميناً للتزويد بالمكتبة منذ عام ١٩٩٤.
- عضو في عدد كبير من الجمعيات والهيئات العلمية داخل وخارج مصر.
- له عدد كبير من الأعمال المنشورة منها ٥٤ كتاباً، ٨٦ بحثاً علمياً، ١٠ دراسات منشورة في دوريات محكَمة / متخصِّصة وما يقرب من ٦٠٠ مقالة منشورة بجرائد ومجلات.
- يقوم بعمل سلسلة برامج تفاعلية للتعريف بالذخائر التراثية في المدن القديمة عنوانها «كنوز التراث في مدن العالم» وتأتي على شكل أسطوانات ليزر.
- حائز على عدد من الجوائز وشهادات التقدير من داخل مصر وخارجها.
- نُشرت دراسات عديدة عن أعماله وتُرجمت بعض أعماله إلى لغات أجنبية.

١١ - ضمن «أربعاء تريم الثقافي»

ندوة عن قراءة في العدد الأول من مجلة «تراث»

برعاية وزير الثقافة الدكتور رياض نعسان آغا، أُطلق مركز تريم للعمارة والتراث العدد الأول من مجلة «تراث» الصادرة عنه، وذلك من خلال ندوة خاصة عن قراءة في العدد يوم

الأربعاء الموافق ٢٠٠٨/٨/٦م ضمن سلسلة محاضرات «أربعاء تريم الثقافي» التي يعقدها المركز شهرياً.

وشارك في ندوة قراءة العدد الأول لمجلة «تراث» كل من الدكتور عفيف بهنسي والدكتور علي القيم والدكتور سهيل زكار.

و«تراث» هي مجلة فصلية تعنى بقضايا العمارة والتراث العربي، وكان العدد صفر منها قد صدر قبل بضعة أشهر وحوى مجموعة من المواضيع المتميزة بمحتواها وأسماء كتابها، أما عددها الأول فهو «عدد خاص» للاحتفاء بدمشق عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٨م، حيث يركز في مجمل موضوعاته على التراث المادي وغير المادي الخاص بمدينة دمشق، كما يحتوي العدد على موضوعات إبداعية أخرى تطرق أبواب دمشق السبعة وتسلط الضوء على مكنوناتها المعمارية والتراثية والإنسانية.

افتتحت الندوة بكلمة لرئيسة تحرير مجلة «تراث» رئيسة مركز تريم للعمارة والتراث المهندسة المعمارية ريم عبد الغني، والتي تشرف من خلال مركزها على جملة من النشاطات الإبداعية المتعلقة بقضايا التراث العربي وسبل حفظه وحمايته.

يُذكر أن مركز تريم للعمارة والتراث هو مؤسسة غير حكومية تأسست العام ٢٠٠٤م بدمشق، ويعتزم افتتاح فروع له في دول عربية أخرى كما يقوم بالتنسيق مع مؤسسات مماثلة في أنحاء العالم، بما يعزز روح التكافل وتظافر الجهود لحفظ التراث العربي وإنعاش الذاكرة التراثية العربية.

١٢ ـ المدلول التراثي للقيم المجتمعية تجسده المدن التاريخية (القاهرة الخديوية نموذجاً).

نبذة عن المحاضرة

معروفٌ أن الشام (الكبير) لعب دوراً تاريخياً بارزاً في الأحداث المهمة التي جرت، ولا تزال تجري، في منطقة (العالم القديم) حيث التقت القارات الثلاث الكبرى، والتقت الحضارات المجيدة التي نشأت وتطورت هناك. ولا خلاف فيما سبق ولا اختلاف في أهمية دور الشام التاريخي والمعاصر، ولكن تبقى من بعد ذلك ضرورة النظر في طبيعة هذا الدور، بحسب المراحل التاريخية التي مرت بمنطقة الشام.

وفي إطار العلاقة بين المسيحية والإسلام، لعب الشامُ دوره الحيوي الذي كان بمثابة (الوصلة) بين الديانتين، بكل ما تشتمل عليه كلمة الوصلة من معانٍ. فقد كان الشامُ الذي انتشرت فيه الثقافةُ العربية والعبرية من قبل المسيحية بقرون، هو المنطقةُ الجغرافيةُ التي

شهدت الاجتهادات اللاهوتية التي نشطتْ في القرون الميلادية الثلاثة السابقة على ظهور الإسلام، وهى الاجتهادات التي تبلورت بسببها مذاهبُ المسيحية، وانشقت الكنائس بناءً على ما دار آنذاك من مساجلات. واللافت للنظر هنا، أن معظم المفكرين الكَنَسيين الذين تسميهم الكنيسةُ الأرثونكسية (هراطقة) ظهروا في منطقة الشام وأطرافها الجغرافية : الصحراء الأردنية، غرب العراق، جنوب الأناضول. وسوف تلقى المحاضرةُ الضوءَ على الأصول الثقافية لهؤلاء المفكرين الكنسيين الذين قامت على رؤاهم اللاهوتية كنائسُ كبرى، لا تزال قائمةً إلى اليوم. ولما ظهر الإسلام، كانت أنحاء الشام هي المنطقة التي التقى فيها الدينُ الجديد بالتيارات الكنسية، فتعارفا، وتحاربا، واصطلحا على أمرٍ كان. ثم كان الشام هو (الوصلة) التي امتد من خلالها اللاهوتُ العربي الذي ظهر قبل الإسلام، في علم الكلام الذي ظهرت بواكيره في الشام، مع جهود المتكلمين الأوائل، من أمثال غيلان الدمشقي وصاحبه صالح، وغيرهما من (آباء الكلام) الذين تعقبتهم الدولة الأموية من مقرها بدمشق إلى الأنحاء المحيطة.

ثم لعب الشامُ الكبير دوراً أساسياً في الربط بين التراث السابق على الإسلام، وما بعده من العطاء الحضاري للمسلمين ؛ باحتضانه التراث اليوناني القديم، والسكندري، قروناً طوالاً من الزمان، حتى وصل إلى العرب المسلمين على النحو الذي عرض له المستشرق الألماني ماكس مايرهوف في بحثه المعنون : من الإسكندرية إلى بغداد.

إن الوصلة الشامية بين الإسلام والمسيحية، كانت (صلة) أساسية بين الديانتين، وكانت قاعدة (اتصال) معرفي عبر التجاور بين اللغات السريانية والعربية واليونانية، وكانت منطقة (الوصال) التي لعب فيها العربُ من سكان المنطقة، قبل الإسلام وبعده، دوراً حيوياً في الربط بين المسيحية والإسلام. . حسبما سيأتي بيانه تفصيلاً بين ثنايا هذه المحاضرة.

المدن التاريخية هي ذاكرة الحضارات. .. وهى تسجيل للقيم المجتمعية والثقافية من خلال عمرانها وعماراتها.

وعندما نتجول في أي مدينة تاريخية نسترجع الذكريات والموروثات التي تشهد عليها الأماكن والبنايات.

وهكذا «القاهرة الخديوية» أو «قاهرة القرن ١٩» فهى من أهم المدن التاريخية الباقية الصامدة رغم تعدد مشاكلها وارتفاع كثافة سكانها ولاتزال تحتفظ بمكانتها وجمالها وتراثها.

ومن خلال المحاضرة يتم استعراض مفهوم القيمة التراثية ومدلولها الحضاري وأهمية العمارة والعمران في تجسيد تلك القيم باعتبار القاهرة الخديوية نموذجاً، كذلك يتم استعراض المجهودات المبذولة والتشريعات التي استحدثت للحفاظ عليها.

نبذة عن المحاضر : الدكتورة سهير زكي حواس

ـ أستاذة العمارة والتصميم العمراني بقسم الهندسة المعمارية ـ جامعة القاهرة

ـ رئيس الإدارة المركزية للدراسات والبحوث والسياسات بالجهاز القومي للتنسيق الحضارة وزارة الثقافة ٢٠٠٤ وحتى الآن

حاصلة على:

بكالوريوس العمارة جامعة القاهرة عام ١٩٧٧م

ماجستير الهندسة المعمارية جامعة القاهرة عام ١٩٨٤م عن موضوع: «احتياجات السكان ومدى تأثيرها على المشروعات السكنية القائمة ».

دكتوراه في الهندسة المعمارية جامعة القاهرة عام ١٩٩١م عن موضوع: «الفراغات العمرانية والمناطق المفتوحة كمورد وركيزة لتنمية المناطق السكنية في مصر ».

عينت بدرجة مدرس بقسم الهندسة المعمارية عام ١٩٩١م وبدرجة أستاذ مساعد بقسم الهندسة المعمارية عام ١٩٩٦م وبدرجة أستاذ العمارة والتصميم العمراني بقسم الهندسة المعمارية ٢٠٠٤م.

لها عدة كتب ومؤلفات منها: «القاهرة الخديوية – رصد وتوثيق عمارة وعمران منطقة وسط المدينة» و«القاهرة الخديوية» إحياء ذكرى وذاكرة محمد علي ـ الوالي/المكان توثيق تاريخي/عمراني لشارع محمد علي (القلعة

حاصلة على عدة جوائز منها:

ـ جائزة نادي الأهرام للكتاب (ج.م.ع) في عام ٢٠٠٣ عن أفضل الإصدارات

ـ درع منظمة العواصم والمدن الإسلامية للتأليف في عام ٢٠٠٤

لها مجموعة من البحوث العلمية في مجالات العمارة والعمران والإسكان وأيضاً في مجالات حماية التراث والبيئة